





عبد الممد
كشاك ١٥ عاماً

الجمهورية



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبدالعزيز بالرياض

العدد الأول • السنة السادسة عشرة • نوال ، ذو القعدة ، ذو الحجة ، ١٤٤١ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سورة قاطر - آية ٤٢



بسم الله الرحمن الرحيم



كادارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي رقم م/٤٨ في ٨/٨/١٣٩٢ هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية ، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها .

والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها ، وآدابها ، وأثارها الفكرية والعمارة ، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها ، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقتها ، وإصدار مجلة تحمل اسمها .

كما أنها ، المركز الوطني للوثائق والمخطوطات ، بمقتضى الموافقة السامية رقم م/١٢٦٠٨ في ١٢/٨/١٣٩٦ هـ .

مطبعة محلية مخصصة لتطبع عن كادارة الملك عبد العزيز

العدد الأول - السنة الخامسة - ١٤١٠ هـ

نوال - دو المصنف - دو المصنف - ١٤١٠ هـ

٢٩٤٥ - الرياض - ١٤٦١ - الملكة العربية السعودية

رقم الفاكس ٩٦٦/١ ٤٤١٧٠٢٠



رئيس التحرير

محمد حسين زيدان

الأمين العام للدارة
والمدير العام للمجلة

عبد الله بن حمد العقيل

هيئة التحرير

د. منصور إبراهيم الحازمي

عبد الله بن عبد العزيز بن ادريس

د. عبد الرحمن الطيب الانصاري

د. عبد الله الصالح العنبي

د. محمد سليمان السديس

«سكرتير التحرير، والمشرق الفني»

مصطفى أمين جاسين

الاشتراكات

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز

الإدارة والتحرير

٢
٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٣٣١٨
الفاكس: ٤٤١٣٣١٦

البحوث

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
٤٤١٧٠٢٠ : ٢

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliothèque Alexandrina

* الاشتراكات السنوية *

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .
- وفي البلاد العربية ما يعادلها .
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وأن يكون اسم الباحث رباعياً ، وأن يذكر عنوانه مفصلاً .
- ترسل البحوث سرياً إلى محكمين ، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لنهج المجلة .
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث .
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة .
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

قيسة العملة

السعودية : ثلاثة ريالاًت - الامارات العربية : أربعة دراهم
قطر : أربعة ريالاًت - مصر : ٤٠ قرشاً - المغرب خمسة دراهم - تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للعقد

الموزعون

- السعودية : الشركة السعودية للتوزيع
١٣١٩٥ جبة ٢١٤٩٣ - ☎ ٦٦٩٤٧٠٠
- الرياض ٤٧٧٩٤٤٤ ☎
- أبو ظبي : مكتبة المنهل
- ☎ ٣٧٧٨ أبو ظبي - ☎ ٣٧٣٠١١
- دبي : مكتبة دار الحكمة
- ☎ ٢٠٠٧ - ☎ ٢٢٨٥٥٧
- قطر : دار الثقافة
- ☎ ٣٢٢ - ☎ ٤١٣١٨٠
- البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
- ☎ ٢٢٤ المنامة - ☎ ٢٦٢٠٢٦
- مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
- شارع الجلاء - القاهرة ☎ ٧٥٥٥٠٠
- تونس : الشركة التونسية للتوزيع
- 5 نهج قرطاج
- المغرب : الشركة الشرفية للتوزيع
- ☎ 683 الدار البيضاء 5



زخرفة عربية

في هذا العدد

- الافتتاحية ٥ رئيس التحرير
- نحو معجم لغوي أمثل ٨ د. علي توفيق الحمد
- الغزالي فيلسوفاً - تربوياً - معالجاً ٥٧ د. عبد المجيد دياب
- للمشكلات المعاصرة ٦٩ د. عثمان صالح الفسريخ
- عمود الشعر تاريخاً ومفهوماً ٨٩ أ. رابح لطفلي جمعة
- بدعة كتابة اللغة العربية بالحروف ١٠٢ أ. محمد كمال الدين عز الدين
- اللاتينية ١١٦ د. دفع الله عبد الله سليمان
- المكاتب ودورها في النهضة الفكرية ١٤٤ د. حسن عيسى أبو ياسين
- الخلاف بين سيويه والمبرد ١٦٦ د. مهدي رزق الله أحمد
- الصورة الفنية في شعر الطرد في ٢٠١ أ. عبد الله بن حمد الحقييل
- معلقة ليبد ٢١٠ أ. مصطفى أمين جاهاين
- السلطنة السنارية ودورها في الحياة ٢١٠ أ. مصطفى أمين جاهاين
- أيام في أرض الرافدين ٢١٠ أ. مصطفى أمين جاهاين
- علوم .. وفنون ٢١٠ أ. مصطفى أمين جاهاين



بنو إسرائيل كانوا بدوًا.. وما زالوا..

• بقلم رئيس التحرير •

بنو إسرائيل (يعقوب عليه السلام) كانوا بدوًا رُحَلًا لم يستقيموا في مكان في فلسطين ، وإنما كانوا في بيوت الشعر ، رعاة الشاة أهل غير يرحلون من مكان إلى مكان ، فالقوم الجبارون في فلسطين وهم الكنعانيون ، لم يسمحوا لبني إسرائيل بأن تكون لهم مدينة ، حتى أنني قرأت في بعض التفاسير ، ولعل ذلك كان في تفسير سورة يوسف للأستاذ العلمي ، فقد ذكر وهو يفسر ما تضمنه قول الله تعالى من الأخبار التي أخبر بها بعد كلمة الحمد لله من الرسول النبي الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن

إسحاق بن إبراهيم حين استقبل أباه يوم وصل إلى مصر قال حامداً
الله والذي جاء بك من البدو فهذه الآية لا ينكرها إلا كافر فبنو
إسرائيل كانوا بدواً فهم لم يصلوا إلى مصر إلا وعددهم لا يكاد
يبلغ سبعاً وثمانين فرداً ؛ يعقوب وبنوه الأحد عشر ومن تبعهم ،
فهم من البدو ، ويعني ذلك أن ليس لهم حضارة فلم يكونوا من بناء
الحضر ولا الحضارة ، وإنما كانوا أهل غير فقد قال العلمي أن رحلتهم
- ويعني بني إسرائيل الأحد عشر - كانت من بين أجا ، وسلمى
(جبلتي طي) كأنما فلسطين قد ضاقت بهم فرحلوا وهم البدو على
غيرهم من مكان إلى مكان ، وحين وصلوا مصر يمتارون كانوا أهل
غير ، فوجود العير لديهم يثبت بداوتهم ، فهم بذلك لم يكونوا
صناع حضارة ، فالحضارة إنسان وزمان ومكان وعلم ، واليهود اليوم
وأكثرهم ليسوا إسرائيليين مازالوا يعيشون على هامش أي بلد
حلوا فيه ، اليهودي إنسان إنطرادي ، والإنطرادي لا يبني حضارة ،
واليهودي لا وطن له ، فعدم الاستيطان لا يبني حضارة ، أما العلم
فمما لا شك فيه أن في بعض اليهود علماء ، ولكن علمهم ليس في
ثبت بني إسرائيل ، ولا هو في مجدهم ، ولهذا اذكر ثلاثة وصلوا
بعلمهم إلى فوق ، ولكنه ليس علم اليهود ، ولا علم بني إسرائيل ،
إسحاق نيوتن علمه وما اخترع إنما هو في ثبت الإنجليز ومجدهم
وانشنتين ونظريته النسبية وما تفرع عنها ليست ذلك في ثبت
اليهود وإنما هو أولاً في مجد ألمانيا وتمجيد الولايات المتحدة ،
والمؤرخ أمين لودفيج وما أبدع ما صنع ليس هو في حضارة اليهود
ولا في ثبتهم وإنما هو في حضارة النمسا وثبت امبراطورية ماري
تريزا ، فالقول بأن معركة اليهود مع العرب صراع حضاري فضا
فجفاة وإن قالها من قالها ، حرب اليهود على العرب همجية ،
ودفاع العرب إنتقاذ لحضارة .

والخلاصة أن اليهود لم يكونوا أصحاب حضارة ، فلا إنسان ولا

زمان ولا مكان ، فما داموا يعيشون على هامش الأرض التي يأوون إليها ، فالعجر البوهيميون أوهم النور ، والصُّلبُ أحسن منهم ، في تمسكهم بما تعودوا عليه وما يرتزقون منه .

ولعلي عرفت سندا مما ذكره الأستاذ العلمي إذ رأيت قينة وهي مشخص قطعة ذهبية مصور عليها صورة النبي الرسول موسى عليه السلام يمسك بعصاه يهش على غنمه وكان يملكها الشيخ أحمد الموصلبي يرحمه الله وقال لي إنه اشتراها من الذي وجدها في رمال الجبلين أجا ، و سلمى ولا أدري أين هذا المشخص الآن .

• محمد حسين زيدان •



« نحنو معجبين لغوي أمثل »

د . علي توفيق الحمد

(١)

نعيش الآن في عصر التطور العلمي والمعرفي والحضاري بشكل عام ، وإزاء التطور الهائل في مناحي الحياة المختلفة ، كان لابد من تطور في مختلف الدراسات لتواكب ذلك التطور الهائل الذي يعيشه إنسان القرن العشرين ، ولا مجال لتخلف أي فرع من فروع الدراسات المختلفة ؛ لأن حاجات الإنسان المتطورة والمعاصرة تفرض عليه أن يطور دراساته لتلبية تلك الحاجات ، ليعيش هذا التطور ويواكبه ويستثمره ، وإن لم يفعل ، بقي يعيش متخلفاً عن ركب عالمه قرناً أو قروناً ، وفرض على نفسه أن يبقى تابعاً متأخراً ، لا يستطيع

المشاركة في الحضارة الإنسانية ، التي أراها تراثاً إنسانياً عاماً ، حقاً إنسانياً عاماً ، وفي الوقت نفسه ، واجبا إنسانياً عاماً .

ولعل من أهم ما يعني الإنسان في تطوره لغته ، فهي وعاء فكره ، ووسيلته في التعبير عن نفسه وحاجاته ورغائبه وانفعالاته ، علاوة على أنها وسيلة في اكتساب معارفه ، فلا بد من أن تواكب اللغة تطورات العصر بكل تشعباتها ، حتى يستطيع استيعاب هذا التطور بلسانه القومي أولاً ، ثم الانطلاق نحو المشاركة الفعالة في بناء صرح الحضارة الإنسانية ، مخلفاً بصماته القومية على ذلك الصرح الإنساني الهائل .

واللغات الإنسانية - بشكل عام - فيها خاصية المرونة والقدرة على الاستيعاب بدرجات متفاوتة ، لأن لكل واحدة منها مجموعة أصوات تعمل وفق نظام معين .

وتتوقف قدرة اللغة على الاستيعاب والتعبير عن متطلبات الإنسان وحاجاته وأفكاره وآرائه على عدد من العوامل ، لعل من بينها التجربة التي مرت بها تلك اللغة ، فهل مرت تلك اللغة بتجربة حضارية في عصورها ومراحل حياتها السابقة ؟ وهل نجحت في استيعاب تلك الحضارة ونقلها ، والوفاء بالتعبير عنها ؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب ، فإن الموقف يُطمئن على أن اللغة لديها القدرة والاستعداد والمرونة والكفاية .

لكن اللغة بأنظمتها الصوتية لا تعيش في فراغ ، ولا تعمل أو توجد إلا على ألسنة جماعة تستخدمها ، فقدرتها وطاقاتها كامنة فيها ، يفجرها الاستعمال والإنسان ، فاللغة تنشط بنشاط الجماعة التي تستخدمها ، وتخمل بخمولهم وتأخرهم .

ولفتنا العربية عاشت تجارب إن لم تكن أغنى من تجارب غيرها ، فهي لا تقل عنها البتة ، وقد امتحنت مرآت غير قليلة ، ونجحت في الامتحان في كل مرة . فقد عاشت حالة البداوة في الوفاء بحاجاتها . لقد نجحت في التعبير عن حاجات الإنسان البدوي وأحواله وصحرائه وسمائه ، وناقته ومرعاه ، وعلاقاته

الإنسانية ، ومعارفه وحكمته وفكره ، ورجائه ، وخوفه وطمعه ، ووسعت كل شؤون حياته ، وما أحاط به ، وما صادفه أو عاشه من حالات أو حاجات .
ثم تعرضت لامتحان قاس صعب ، فجر طاقاتها ، عند نزول رسالة السماء بالدعوة الإسلامية ، التي قامت على الوحدانية والتوحيد ، وحطمت مفاهيم الوثنية والشرك ونسفت الأنظمة التي كانت سائدة ، وأتت بأنظمة إلهية عظيمة ، ذات مفاهيم مختلفة ، لم يألّفها العربي آنذاك ، وهنا برز دور اللغة العربية ، فاستطاعت إستيعاب تلك المفاهيم ووقت بالتعبير عنها وأبانت ، فحملت مفاهيم ومدلولات جديدة في العقيدة ، والأحكام والفقه وأصوله ، والتنظيم والمعاملة والحرب والإدارة ، وفي كل مناحي حياة الإنسان ، وعلاقته بخالقه العظيم الأوحد عزّ وجل ، وعلاقته بغيره في مجتمعه ، أو غيره من المجتمعات ، أو الموجودات.

إنها تجربة صعبة قاسية تعرضت لها لفتنا ، ولكنها ، والحمد لله ، أثبتت جدارتها وكفائتها ، وبالتالي فقد استفادت قوة إضافية إلى قوتها ، وأصبحت مستعدة للنجاح في كل تجربة تنتظرها ، كما قدر لها أن تنجح في هذا الامتحان العسير الأول .

ومن سنة الحياة التبدّل والتحوّل والتطوّر ، وكان التطور المتسارع والهائل بانتظار الإنسان العربي المسلم ولقته .

وفي أواخر العهد الأموي وبداية العهد العباسي ، وبعد الإيمان بعقيدة التوحيد السماوية السمحة والإستقرار عليها ، والتمسك بها ، وارتضاءها عقيدة ثابتة دائمة راسخة ، لا نرضى عنها بديلا ، ولا نقبل لها تغيرا ، أو نبغي عنها تحولا ، إلى أن يرث الله - سبحانه - الأرض ومن عليها ، واجهنا تطورا متسارعا هائلا في مظاهر الحياة المادية والفكرية ومناحيها المختلفة ، بعد بدء عهد الترجمة ، ونقل العلوم والمعارف عن اللغات الأخرى ، وبعد الاختلاط بأبناء الأمصار المفتوحة ، ودخول بعضهم أو أكثرهم في الإسلام ، وبعد الإطلاع على ما لدى هذه الشعوب من معارف وعلوم ومفاهيم . فتطورت لدينا آلة الحرب والإدارة والاجتماع والحكم والاقتصاد ، فكانت اللغة على قدر مسؤولية المواجهة ،

فاستوعبت هذه المفاهيم الطارئة، وعبرت عنها دون إحساس بعجز أو قصور . فهي إن كانت قد نجحت في مواجهة نتائج الثورة على عقيدة الشرك والوثنية ، واستوعبت مفاهيم تغير العقيدة الى عقيدة التوحيد الخالص ، وما حملته هذه العقيدة الجديدة من نظم في الحياة والمعاملات في المرة الأولى ، فقد واجهت بسهولة طفرة العلم والحضارة في بداية عصر الحضارة العربية الإسلامية ، وواكبت تلك الحضارة بكل مستجداتها ومفاهيمها ، واستوعبتها ووفت باحتياجات التعبير عنها ، فحملت أفكارها ونظرياتها ، وغدت لغة التأليف والتدريس والإختراع والنظريات قروناً عديدة .

وكان الأمر هيناً يسيراً على الإنسان العربي ولغته ، لأنه كان في تلك الحقبة من الزمن مبدعاً ومنتجاً على قدر حاجاته وما يحيط به ، فلم يجد مشكلة في التعبير عما يحيط به ويحتاج إليه أو يبدعه ، فقد عرف الجمل - في مرحلة البداوة - وأحواله وتطورات سنه ، ونشاطه ومرضه ، فعبّر عن ذلك بسهولة ، وواجه داءه فعبّر عنه ، ووصفه ، واخترع - اكتشف - له الدواء ، فعبّر عنه أيضاً ، وقلّ مثل ذلك في كل حاجاته وما أحاط به . إذ كان الإنسان العربي - بلغته - في مستوى تلك الأنشطة ، وكان يعيشها ويعيها .

ولما تطور الأمر وتقدمت المعرفة بالإنسان العربي في عهد الحضارة العربية الإسلامية ، كان هو المبدع أو المشارك في الإبداع ، فعرف أقسام الحديث الشريف مثلاً ، فوضع لتلك الأقسام أسماء بسهولة ، فهذا حديث صحيح وهذا ضعيف وذاك حسن ، وقسم الضعيف الى مرسل ومنقطع ، وكذلك هناك حديث متواتر وآخر خبر آحاد .. الى غير ذلك من المصطلحات . وهو الذي عرف القراءات القرآنية بخصائصها وأسانيدھا ، فلم يجد صعوبة في وصفها ووضع الأسماء لها بالسليقة والطبع ودون عناء . وعرف النظريات العلمية ، وشارك في وضعها ، في الطب والفلك والكيمياء واللغة والرياضيات وغيرها ، وكان الأمر عليه سهلاً في التعبير عنها بلغته ، وأضعفته لغته في الإبانة عن حاجاته

المستجدة. فأصبح لديه لغة طَبِيَّة ، تفي بمتطلبات هذا العلم وحاجاته ، ولغة رياضية وفلكية ... وغيرها ، وأفسحت اللغة صدرها لأبنائها ، وأسعفتهم في التعبير عن حاجاتهم ، والمفاهيم الجديدة ، والمستحدثات الطارئة المستجدة ، وتطورت اللغة في قدراتها ، على مستوى الأصوات والنطق والأداء ، وعلى مستوى الصيغ ، وعلى مستوى التراكيب ، وعلى مستوى تقبل دلالات جديدة للألفاظ العربية الأصلية ، عن طريق التوسع في الاشتقاق والمجاز ، وحتى على مستوى تقبل ألفاظ دخيلة حين الحاجة ، ولكنها عربتها في صيغها وأصواتها. (١)

ولكن الأمر أصبح مختلفاً في العصر الحديث بالنسبة للإنسان العربي ولغته ، فقد أصبح مستقبلاً متلقياً لثمرات العلم ومظاهر الحضارة الإنسانية الحديثة المختلفة بعد أن كان مبدعاً ومنتجاً ، واعتقد أن الأمر سهل على مخترع آلة أن يصنفها وأن يسميها بلغته ، وقد يتم ذلك دون عناء ، أو ربما دون تفكير ملي ، وبالسليقة والطبع ، لكن الأمر مختلف بالنسبة للإنسان المتلقي المستقبل ، فهو إما أن يأخذ هذه الآلة - مثلاً - مع اسمها الأعجمي ، ويجد لغته بعد مدة من الزمن عاجزة أمام هذه الزخم الهائل من مبتكرات الحضارة الحديثة بأسمائها الأجنبية المختلفة المصادر ، فتصبح كالثوب المرقع البالي ، وقد طغت الكلمات الأعجمية على الفصيحة العربية الأصلية ، فتطمس شخصيتها وتضيع هويتها ، وهنا ممكن الخطر. وإما أن يشمر الإنسان العربي عن ساعد الجد ، وينشط بلغته ، لتستوعب كل المفاهيم الواردة ، مع ما في هذا من جهد وعناء في بداية الأمر خاصة ، وبذلك يجعل لغته حية نشطة في مستوى الزخم الحضاري والإبداعي الذي نعيشه في هذا العصر وهذا دور عالم المصطلح اللغوي المنطقي العالم ، أو الذي يستعين بالعلماء في مختلف التخصصات لتسهيل مهمته وإنجاحها . وليس المجال في هذا البحث مجالاً لوضع الأسماء والمصطلحات ومناسبتها للمسميات والمفاهيم وتقسيمها ، أو طرائق وضعها ، فذلك مجاله علم المصطلح . لكن الأمر يتصل - بصورة أو بأخرى - باللغة وتنميتها وتطورها ، وبالمعجم وملائمته واستيعابه لكل هذه التطورات على مستوى اللغة؛ لأن المعجم

ديوان ألفاظ اللغة ومفرداتها ، وإليه يهرع الإنسان ليسعفه بالكلمة المناسبة المعبّرة عن المعنى المراد .

(٢)

وهنا تبرز خطورة المعجم اللفوي المنشود ، ويتجلى شأنه ودوره . وفي الحال أيضاً تقفز إلى الذهن تساؤلات :

- * ألا يوجد للفتنا العربية الخصبة معاجم كافية ؟
- * ألا تفي هذه المعاجم بالحاجة التي برزت في هذا العصر ؟
- * ما مواصفات المعجم أو المعاجم التي نريد ، لتكون وافية بالغرض ، ساذة للحاجة المتجددة ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات نقول :

يحقّ للعربية أن تفاخر بأنها كانت السبّاقة في معرفة المعجم اللفوي الشامل وتصنيفه ، فقد ترك لنا القدماء كنوزاً ضخمة ومتنوعة على مستوى الموضوعات والمنهج والمادة والشرح ، ومن أراد التحقق فليُنظر في رفوف المكتبة العربية (مطبوعاتها ومخطوطاتها) ، ليجد عشرات المعجمات اللغوية المتنوعة ، يبدأ تاريخ تصنيفها من عهد الخليل بن أحمد في القرن الثاني الهجري حتى اليوم . أو فليُنظر في أي بيبليوجرافيا شاملة للمعاجم العربية (٢) . أو فليُنظر في عشرات الكتب أو المقالات التي ألّفت حديثاً في دراسة المعجم العربي وتحليله ونقده وتطويره .

وجدير بالذكر أنّ العرب بدأوا بوضع رسائل فيها قوائم معجمية للألفاظ ذات الموضوع الواحد ، قبل المعجمات الشاملة ، أو كانت معاصرة لأول معجم شامل ، وهو معجم العين ، منها : في خلق الإنسان ، والإبل ، والخيول ، والوحش ، والشجر ، والمطر وغيرها ، وأسبقها « كتاب الحشرات » لأبي خيرة الأعرابي أستاذ الخليل (٢) .

فقد حقق العرب القدماء السبق والإجادة في صنع المعجمات اللغوية ، إذ أشاد بلنجازهم الباحثون ، فها هو جون أ. هيوود (Haywood) يقول في كتابه

المعجمية العربية (Arabic Lexicography) : « الحقيقة أن العرب في مجال المعاجم يحتلون مكان المركز سواء في الزمان أم المكان ، بالنسبة للعالم القديم وبالنسبة للشرق أو الغرب » (٤) .

ويقول في موضع آخر :

« المعجم العربي منذ نشأته كان يهدف الى تسجيل المادة اللغوية بطريقة منظمة وهو بهذا يختلف عن كل المعاجم الأولى للأمة الأخرى ، التي كان هدفها شرح الكلمات النادرة أو الصعبة » (٥) .

ويقول أيضاً :

« كما كان لدى العرب أيضاً معجم جامع شامل هو (لسان العرب) ، فاق كل ما ألف من معاجم في أي لغة قبل القرن التاسع عشر دقة وشمولا » (٦) .

وعن قيمة المعجمات العربية ، يقول أيضاً :

« لو أن عربياً من القرن الخامس عشر عبر الزمن إلى بريطانيا في القرن العشرين ، لما كان يستغرب رؤية معجم أكسفورد الكبير على المكاتب ، لأن العرب كان لديهم معجم القاموس المحيط ، وكانت نسخه قبل اكتشاف الطباعة تُعدّ بالآلاف » (٧) .

ويؤكد (Haywood) أسبقية العرب لغيرهم كالهنود مثلاً ، بقوله : « ومن العدل أن نقول إن فترة النشاط المعجمي في الهند كانت في القرن الثاني عشر ، وهو وقت كان العرب فيه قد أنتجوا بعضاً من معاجمهم العظيمة » (٨) .

وننقل أخيراً بعض ما قاله (Haywood) نفسه في قيمة العمل المعجمي العربي القديم ، فقد قال :

« فعندما نقارن المعاجم العربية بما كتبه الشعوب الأخرى في السابق ، وما تم عمله بالنسبة للمعاجم في أوروبا ، فلا يمكننا إلا أن نحیی هذه الجهود تذكراً للأفكار والصناعة التي تستحق عظيم الثناء ، فلا يستطيع كتابة معجم اللسان

أوالقاموس ، إلاّ شعب له مستوى عال جداً من الثقافة والأدب ، ولا يستطيع جمع مثل هذين المعجمين إلاّ الباحثون المتميزون ، ويدون هذين المعجمين ، ومعاجم التراث الأخرى في اللغة العربية ، وكان سيعسرُ فهم الكثير من الأدب العربي ، حتى بالنسبة للعرب أنفسهم ، ويدونها كان سيصعب فهم حقائق كثيرة عن الإسلام ، ويدونها كان سيفقد الكثير من العلوم الإسلامية العظيمة .. ولم يكن العرب - بأيّ حال من الأحوال - أوّل شعب يضع المعاجم ذات الشأن ، ولكن يمكن اعتبار الخليل أوّل شخص يحاول تسجيل معاني المفردات الكاملة للغة في العالم . وكان يقصد بذلك جذور الكلمات كلها ، بدلاً من الكلمات كلها ، وليس في هذا سوى مثال واحد على أن العرب توافر لديهم الموقف الصحيح ، والسجية الموفقة لتأليف المعاجم « (٩) .

ويقول الدكتور عبد الله درويش في مكانة المعجمات العربية وسبقها : « فنشأة المعجم العربي الأبيديّ (هكذا) ترجع الى ألف ومئتي سنة تقريباً ، قبل أن يكون لأيّ لغة أوروبية قاموس ما ، وقد عرف العرب منذ عهد قديم البحث العلمي في اللغة ، وعلى الأخص الأبحاث التي تعدّ مبتكرة في أوروبا اليوم ، كعلم الأصوات اللغوية ، وعلم اللغة مثلاً » (١٠) .

ويؤكد د . محمد أحمد أبو الفرج القضية بقوله :

« إن العرب كانوا على دقة في الإحساس باللغة ومشكلاتها ، تعتبر تقدماً كبيراً بالنسبة لعصرهم ، بل وتعتبر هادياً لمن يريد تطوير البحث فيها » (١١) .
بينما لم تعرف أوروبا - بلغاتها - صناعة المعجم على أسس علمية بدائية بسيطة إلاّ بعد عهد الطباعة ، أي في القرن الخامس عشر (١٢) ، وقد كانت بدايات بسيطة ، ربّما سبقتها محاولات بسيطة أخرى ، لا تصل في مستواها الفني أو الشمولي أو العددي ما وصل إليه العرب في القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي تقريباً .

ثم عادت حركة التأليف المعجمي العربي الى الظهور ثانية في عصر النهضة ، بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي - تقريباً - ، وحاولت هذه الحركة أن

تتلافى ما في المعاجم العربية القديمة من عيوب وهنات، سواء على مستوى المادة وجمعها ، أم على مستوى الترتيب والمنهج أم على مستوى الشرح والتفسير ، والإخراج أيضاً ، مستفيدة من الطباعة والمطابع الحديثة ، وما حققه العالم الحديث في ميدان المعجمة والدراسات اللغوية الحديثة ، ولكنها جميعها - وعلى درجات متفاوتة - لم تستطع الوفاء باحتياجات الإنسان العربي ، في عصر متفجر بالمعارف والمفاهيم والمستجدات والمخترعات .

ولابد من القول إن المعاجم القديمة التي وُضع أولها في القرن الثاني ، ممثلاً بكتاب « العين » للخليل ، كان وافياً بحاجة الإنسان العربي آنذاك ، وملائماً لمعارفه وسليقته السليمة ، لكن التطور الهائل في المفاهيم ، والمستجدات من أمور الحياة المادية والفكرية ، جعل الحاجة ماسة الى تطوير المعجم منذ ذلك الوقت ، لكن اللاحقين لم يتمثلوا الموقف ، واكتفوا بتقليد سابقهم أو سابقينهم ، وربما النقل عنهم بحرفية وتشبث^(١٢) ، فجاء معجم الجوهري لابن دريد يكاد يكون صورة عن « العين » ، ثم ديوان الأدب للفارابي ، والصاحح للجوهري ، ثم تهذيب اللغة للأزهري ، وعدد كبير من المعجمات ، وكلها وقف عند حدود ما جمعه الخليل وشرحه من المستعمل والفصيح ، فأغمضوا أعينهم عن ألفاظ جدّت ودخلت اللغة لمواجهة تطورات العصر والفكر والثقافة ، ثم جاء (اللسان) ذلك المعجم الموسوعي الضخم ، في القرن الثامن الهجري ، ليحتفظ كثيره بمئة اسم للجمل أو للأسد^(١٣) ، وفاته أنّ أكثر العرب كانوا قد انسلخوا عن الصحراء ، بعد أن مُصرت الأمصار ، وأقيمت المدن ومنشأتها ، وقلّت صلة أكثر العرب بالجمل ومحيطه وصحرائه ، وأصبحوا في حاجة إلى لغة تسعفهم للتعبير عما يعيشونه من تقدم وحضارة . وتبعه القاموس المحيط في القرن التاسع ، ولم يتنبه لخطورة هذه القضية ، إلى أن جاء الزبيدي بعده بثلاثة قرون تقريباً ، ولم يحد عما جمعه الأوائل من ألفاظ ، أو يذكر ما جدّ من معان لكثير من الألفاظ ، فرضتها ظروف التطور التي عاشها المجتمع العربي . فلو بحثنا عن كلمة « جمعية » أو جامعة^(١٤) أو «كُلّية» ، أو قاطرة ، أو سيارة

مثلاً في تلكم المعاجم ، لاقتصرت - إنْ أوردتها - على المعاني الحقيقية الأولى ، وهي لا تسعفنا في فهم دلالتها الحديثة السائرة على ألسنة الجماعة العربية التي تستخدمها الآن . وإنّما حفظت لنا ألفاظ لغة القرن الثاني الهجري ودلالاتها آنذاك - تقريباً - وليّتها حفظت كل ألفاظ لغة ذلك القرن بجميع مستوياتها ، بل اقتصرت جلّ المعاجم أو كلها ، على مستوى واحد معين ، وهو الجمهرة أو الفصيح أو المذهب .

ويعود ذلك الى المعايير التي وضعها المعجميون آنذاك للحكم بصحة عروبة اللفظ أو العبارة ، وقبول تدوينها في المعاجم اللغوية ، فاقصرت من حيث الزمان على أواخر القرن الأول أو النصف الأول من القرن الثاني الهجري (١٦) ، ولم تتعدّ ذلك إلا قليلاً ونادراً ، وهو ما سجله الأزهري في معجمه (تهذيب اللغة) من مادة لغوية عن أعراب البادية (١٧) .

وقد يعود ذلك أيضاً الى الثغرات في جمع اللغة ، بما أدّى إلى إغفال بعض المواد اللغوية الصحيحة ومعانيها ، منها فقدان الاستقراء المنظم - مع سعة اللغة - لما تكلم به العرب ، أدّى إلى إهمال بعض التراكيب ، بينما تكون قد استعملت في الواقع (١٨) . ومنها فقدان التحليل المنظم لكل ما أثر عن العرب ، ونعني بالتحليل المنظم ترتيب عرض الصيغ ترتيباً كمياً (الثلاثي ثم الرباعي) ، وبنائياً (صيغة كذا ثم يليها كذا) ، مع ترتيب معاني الأبنية (١٩) ، وهذا ما يعرف بالترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة . إضافة إلى ما في تلك المعاجم من خلط أو نقص أو خلل أو اضطراب ، وتناقض في الشرح أو غموض فيه ، وتصحيف وتحريف وقصور ، وانتقاء واختيار (٢٠) . إذ إنها توقفت في تدوين مفردات اللغة وقبولها ، عند عصر معين ومكان معين - قبائل معينة - ، واقتصرت على مستوى معين من اللغة وهو الفصيح ، كما أسلفنا ، ولم تقبل ، أو لم تأخذ بالحسبان تطور اللغة ألفاظاً ومشتقات ، أو تطور المعاني للفظ الواحدة ، مسيرة لتطور الأشياء والمفاهيم وتجدها ، والمستجدات المختلفة ، التي تقتضي .

الإنسان أن يفهمها ويعبر عنها بلسانه . فنحن الآن نعيش في القرن الخامس عشر الهجري ، واللغة المدونة في المعجمات القديمة هي لغة القرن الثاني أو الرابع الهجري . على أحسن الإحتمالات . مع عدم الشمول والإستيعاب .

نتج عن كل هذا ، أن أصبحت الحاجة ملحّة في عصر النهضة الحديثة إلى معاجم تغطي هذه الحاجات ، وتستوعبها وتسعف أبناء اللغة ، وما ظهور معجم دوزي الضخم الموسوم بـ « تكملة المعاجم العربية » ^(٢١) ومعجم « لين » الذي أسماه « مد القاموس » ^(٢٢) في ثمانية أجزاء ، إلّا دليل على عدم وفاء معاجمنا القديمة ، وعدم استيعابها ألفاظ العربية حتى القديمة ، والمستخدمة لدى القدماء وفي لغة التآليف فقط ، فماذا يكون لو أتيح جمع كل مادة ألفاظ اللغة العربية بكل مستويات استخدامها ، إضافة الى كل العرب والدخيل والمولّد ؟ وكل ذلك استخدام ويستخدم ، ويلزم بطريقة أو بأخرى . وجدير بالتسجيل أن طريقة الخليل في تصنيفه معجم العين واعتماده طريقة التقلاب ، أفادتنا فائدة بالغة ، وأطلعتنا على إمكانية اللغة العربية الفاتقة . وأثبتت أن جذور الألفاظ العربية خصة إلى حد كبير ، إذا ما اعتبرنا المستعمل والمهمّل ، فقد تصل تلك الجذور العربية الفصيحة إلى ^(١٢) مليون كلمة عربية أصيلة ^(٢٣) . وهذه ثروة لغوية لم تجتمع لأية لغة ، إضافة الى الإشتاقات الممكنة من كل مادة ، فإن الثروة اللغوية العربية قد تصل بذلك إلى عشرات الملايين ، وإذا أخذنا بعين الإعتبار توسّع الألفاظ في الدلالة على المعاني والمفاهيم عن طريق المجاز ، فإن ذلك سيوفر لنا ثروة لغوية عربية أصيلة فصيحة لا تنضب .

وكما ألمحنا في موضع سابق ، فإن حركة التآليف المعجمي الحديثة الواسعة التي ظهرت بعد منتصف القرن التاسع عشر وخلال هذا القرن ، وبرغم ملاحظتها عيوب المعاجم القديمة وأخطائها ونقصها ، على مستويات الصناعة المعجمية المختلفة (المادة وجمعها ، والترتيب والشرح) ، وإفادتها - بدرجات متفاوتة - من النهضة المعجمية العالمية ، والدراسات اللغوية الحديثة ، فقد وقعت في سوء التطبيق والتنفيذ ، ووقع بعضها في العيوب نفسها ، ووقع بعضها الآخر في هنات

وخلل، بصورة أو بأخرى^(٢٤) ، فلم تتأهل ، أو يتأهل أيّ منها ليكون المعجم العربي الحديث العصري الوافي المنشود ، برغم أنها تدل على إحساس طيب من واضعيها ، وجهد قيم ، يجب أن يذكر لأصحابها .

ومع إدراك الباحث ووعيه أنّ مهمة صنع المعاجم شاقة وعسيرة ، وأن التنظيم والنقد أسهل من التنفيذ وأكمل ، وأن الكمال والشمول على مستوى العمل - بالمعنى المطلق - ليسا من السهولة واليسر تحقيقهما ، وأن الحياة وظواهرها وما فيها في تطور دائم ، فحتى لو ظهر معجم هذا اليوم وكان يستحق أن نصفه - ولو نسبياً بالشمول والوفاء ، لأصبح بعد سنوات غير واف ، ولكان في حاجة إلى ملحق أو ملحقات ، أو استدراك وتنقيح وزيادة ، إذ يجب أن يبقى المعجم في تطور دائم يساير تطور اللغة ، التي تساير تطور الحياة ذاتها ومفاهيمها ومستجداتها .

ويصدق في العمل المعجمي وتصنيف المعاجم ما ذكره صمويل جونسون (Samuel Johnson) ت ١٧٨٤ م ، الذي عدّته موسوعة (Collier) عملاق

المعجميين الإنجليز ، ما ذكره في مقدمة معجمه « قاموس اللغة الإنجليزية .

» A Dictionary of the English Language » الذي نشر عام ١٧٥٥م ، إذ قال « يتوق كلّ من يؤلف كتاباً إلى المديح ، أمّا من يصنع معجماً - قاموساً - فحسبه أن ينجو من اللوم »^(٢٥) .

ومع إدراكنا لجملة الحقائق المتقدمة ، إلّا أننا ندعو ، ونريد معجماً للعربية يقوم على أساس علمي صحيح ، يتلافى الأخطاء والعيوب في المعاجم القديمة والحديثة ، العربية والأجنبية ، ويأخذ بأسباب علم المعجّمة (Lexicology) وأسسها الصحيحة ، وآخر ما توصّل إليه فن صناعة المعاجم (Lexicography) .

وحينما يصنف معجم عربي حديث شامل حتى زمن وضعه على تلك الأسس السليمة ، ويخلو من مظاهر العيب والنقص - ما أمكن - تُعتمد طبعته الأولى أساساً ، ونعهد الى لجنة أو جمعية أو هيئة أو أفراد ، لتنقيحه كل مدة

من الزمن وإضافة ملاحق تكون ضرورية لكلمات جَدَّتْ أو معان استحدثت .

ويدرك البحث أيضاً ، أنّ ما يتحكم في مادة المعجم ووفائه وإخراجه وشموله ؛ غرضه ووظيفته ، وموضوعه ، وطبقة الفئة التي وضع لها هذا المعجم ، ودرجة ثقافتها (٢٦) .

ولكن يجب ألا يغيب عن البال أنّ المعجم ومادته اللغوية وجمعها ودرجة شمولها وشرحها . وربما ترتيبها - يتحكم فيها جميعا ثقافة صاحب المعجم ومعارفه اللغوية ، وعصره ، وربما اتجاهاته المذهبية والفكرية والاجتماعية (٢٧) ، إزاء هذه المؤثرات بجوانبها الشخصية التي قد تحرف المعجم عن تحقيق غايته ، والأمل المرجو منه ، لا بد من وضع أسس علمية موضوعية واضحة ، على مستوى المادة وشمولها وجمعها ، وشرحها ، وترتيبها ، نستقي هذه الأسس ونقررهما من آخر ما توصلت إليه الدراسات اللغوية الحديثة ، ومن علوم الدلالة والمعنى ، والمعاجم ، وفن صناعتها ، ومن التجارب العملية المعجمية العالمية الحديثة ، تكون موضوعية مناسبة لخصائص لغتنا وحاجاتنا ، لا دخل للعنصر الشخصي في توجيهها ، أو التأثير فيها .

بعد أن ألحنا إلى كثرة معاجمنا اللغوية وسبقها وتنوعها ، وذكر ما فيها من قصور عن الوفاء بحاجات العصر ، وبعد العزم على الإفادة من كل التجارب السابقة - قديمة وحديثة ، عربية وأجنبية - ، وعلى الإفادة من معطيات العلوم المتخصصة ذات العلاقة ، نستطيع أن نتقدم نحو الإجابة عن التساؤل الثالث الذي ذكرناه قبلاً ، وهو : (ما مواصفات المعجم أو المعاجم التي نريد ، لتكون وافية بالفرض سادة للحاجات المتجددة بتسارع مذهل) ؟ ومع أخذ العوامل التي تحدّد موضوع المعجم وطبيعته ومادته بالحسبان ، نستطيع القول إنّنا بحاجة متنوعة ، وعلى مستويات مختلفة ، فثَمَّ معجمات المعاني ، ومعجمات الموضوعات لفروع العلوم المختلفة ، كالمعجم الطبي والهندسي والقانوني والإداري والصناعي والزراعي ،

ومعجمات اللهجات ، والمتراجمات ، والمعجم الوصفي ، والمعجمي ، ومعجم الدخيل ، أو المعرب ، أو الفصيح ، أو الأصولي ، أو التاريخي ، ومعجمات ثنائية اللغة أو ثلاثيتها ، وغير ذلك .

وستستدعي الحاجة وجود معجمات على مستويات متعددة كمعجم الناشئة الصغار (المعجم المدرسي) ، ومعجم للأجانب الذين يرغبون في تعلم العربية ، ومعجم للمتخصصين اللغويين ، وأرى أن يكون قمة التصنيف المعجمي .

لكن غرض البحث هو المعجم اللغوي الشامل ، الأحادي اللغة ، الذي نقترحه لطبقة جمهور المثقفين من أبناء الأمة من غير المتخصصين اللغويين ، وهو ما يمكن أن نسميه « المعجم اللغوي العام ، أو المعجم القومي »^(٢٨) خالياً من الجانب التاريخي .

(٣)

يتفق الباحثون والمختصون ، على جوهر مفهوم المعجم ، حتى أنهم يكادون يتفقون في الألفاظ التي استخدموها للتعبير عن معناه ومفهومه ، وهو - عندهم - لا يكاد يخرج عن أنه « كتاب يجمع كلمات لغة ما ، مرتبة على نهج معين ، ويشرحها بتوضيح معناها ، شرحاً يزيل إبهامها ، مضافاً إليها ما يناسبها من المعلومات التي تعين الباحث على معرفة الكلمة ، وأحوالها ، ومعانيها ، واستخداماتها »^(٢٩) .

هذا هو المفهوم الذي كاد يجمع عليه الباحثون العرب ، ولكن هل يختلف مفهوم المعجم لدى الباحثين والمختصين الأجانب ؟ للإجابة عن هذا السؤال ، رأى الباحث أن ينظر في تعريف مادة كلٍّ من « معجم » و « قاموس » و « مَعْجَمَة » في بعض المعجمات الإنجليزية الكبيرة ، والمعلومات التي أوردتها دوائر المعارف في تلك اللغة .

ففي « Collins Large Print English Dictionary » ، نجد تحت مادة

"Dictionary" بيان نطقها ، ومكان النبر فيها ، ونوعها من أقسام الكلام . أنها اسم - ، وجمعها ، وأصلها ، ثم معاني الكلمة « معجم » ومفهومها ، وقد ذكر معاني ثلاثة ، الثاني خاص بالمعجم الثنائي اللغة ، والثالث خاص بالمعجم الموضوعي ، الذي يختص بكلمات تنتمي الى موضوع معين ، كالمعجم الطبي مثلا ، وغيره من معجمات العلوم المختلفة .

أما المعنى الأول وهو الذي يعني بحثنا . فجاء فيه :

« أنه كتاب فيه قوائم كلمات ، مبنية ألفبائيا في لغة ما ، بتعريفات ، وتوضيح أصول الكلمات ، ونطقها ... الخ ، وذكر أن هذه الكلمة مرادفة لكلمة قاموس (Lexicon) (٣٠) .

وفي معجم « Webster's Third New Inter . Dictionary » نجد تحت مادة معجم « Dictionary » : بيان نطقها ، ونوعها - اسم - وجمعها - وأصل الكلمة ، ثم وضع معاني هذه الكلمة ، وهي تسعة معانٍ ، يهمننا منها المعنى الأول ، أما المعاني الثمانية الأخرى فتدور حول مفهوم المعجم الموضوعي ، أو المعجم الثنائي اللغة ، أو معجم المصطلحات ، أو قائمة شاملة (مستودع كلمات) عن موضوع معين أو كتاب معين ، أو معجم خاص لأديب معين ... ألخ .

أما المعنى الأول للكلمة فجاء فيه :

« أنه كتاب مرجعي يحتوي لغة ما (الإنجليزية) ، مرتبة ترتيباً ألفبائيا عادة ، مع تعريفات عن صيغها ، ولفظها ، وعملها ، وأصولها ، ومعانيها ، واستعمالاتها التركيبية بشكل عام » وقد وضع في آخر معانيها أنها مرادفة لكلمة قاموس (Lexicon) أيضا .

وإذا نظرنا في دوائر المعارف . الموسوعات . نجد مفهوم المعجم لا يتعدى ما ذكرته المعجمات الإنجليزية ، والمفهوم الذي التقى عليه الباحثون العرب ، ففي الموسوعة « Everyman's Encyclopedia » الجزء الرابع ، من الطبعة الخامسة ، نجد تحت مادة معجم (Dictionary) أنه - بمعناه المميز - الكتاب الذي يحتوي قائمة من

كلمات لغة ما ، مرتبة حسب نظام محدّد ، عادة ما يكون ألفبائياً ، مع شروح (توضيحات) لتلك الكلمات .. وفي المعجم الكامل تُعطى معلومات عن أصول كل كلمة ، ويوضح فيه النطق الصحيح بنوع من الرموز (٢٢) .

وفي موسوعة « Collier's Encyclopedia » الجزء الثامن ، وتحت مادة معجم (Dictionary) نجد أنه « تصنيف ترتيب . كلمات لغة ما ، ترتيباً ألفبائياً ، مع شرح لمعانيها ، واستعمالاتها . ثم يورد معاني المصطلحات الشقيقة ومفهوماتها المتنوعة الأخرى ، حسب طبيعتها وموضوعاتها (٢٣) .

أما دائرة المعارف البريطانية « Encyclopedia Britannica » في طبعتها الخامسة عشرة . الجزء الخامس - فقد جاء في تعريف كلمة معجم (Dictionary) : أنه يضم مجموعة من الكلمات ، مع معلومات عنها ، وقد يحاول ضم مفردات اللغة ، أو مجموعة صغيرة منها ، وتستعمل هذه الكلمة لتصف مجموعة واسعة من الأعمال المرجعية .

وفي الأساس يرتب المعجم قوائم من الكلمات ، مع معلومات عنها ، وتحاول هذه القوائم أن تكون مخزونا كاملاً للغة ، أو جزءاً صغيراً منها (٢٤) .

ولدى تفحص التعريفات من المصادر المختلفة ، نستطيع أن نتبين أنها جميعاً تتفق في جوهر مفهوم المعجم : وأن هذا المفهوم يقوم أساساً على عناصر ثلاثة

هي :

١ - مادة المعجم (كلمات اللغة) .

٢ - شرح هذه المادة - ألفاظاً ومعاني واستخدامات .

٣ - الترتيب الخارجي لمداخل المعجم وموارده ، ثم الترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة (٢٥) .

وقد تنبه إلى هذه العناصر الثلاثة وأهميتها في أي عمل معجمي

اللغوي المعجمي العربي أحمد فارس الشدياق (ت ١٨٨٧م) ،

الذي قال :

« أحببت أن أبين في هذا الكتاب من الأسباب ، ما يحضّ أهل العربية في

عصرنا هذا على تأليف كتاب في اللغة ، يكون سهل الترتيب ، واضح التعريف ،

شاملا للآلفاظ التي استعمالها الأدباء والكتاب وكل من اشتهر بالتأليف ، سهل المحتنى ، داني الفوائد ، بين العبارة ، وافي المقاصد « (٣٦) .

ولعل المراجع الأجنبية التي أحلنا عليها - أو معظمها - ، تميزت في تعريفها مفهوم المعجم ، بأنه يتناول في الشرح أصول الكلمات (Etymology) ، إذ يبدو إهتمام معجماتهم بهذا الجانب أكثر من معجماتنا العربية .

وكذلك فقد حددت تلك المراجع الترتيب المرضي في المعجم بأنه الترتيب الألفبائي ، لأنه الترتيب المعتمد والشائع في معجماتهم ، بينما نجد ترتيب المداخل في معجماتنا العربية له مناهج متعددة ، أفادت من طرق ترتيب حروفنا الهجائية (الصوتية والهجائية) ، والألفبائية بطرق مختلفة .

واستكمالاً للصورة ، فإن المعجمات تختلف - وتختلف - في العنصر الأول ، وهو المادة أو الكلمات - المفردات - التي يضمها المعجم ويتحكم في سعة هذه المادة وشموليتها طبيعة المعجم ، ووظيفته ، وموضوعه ، ومناسبته للغة التي وضع المعجم لخدمتها ، كما أسلفنا في موضع سابق .

إلا أنه لا يكاد يختلف إثنان على أن الشمول والإستيعاب لكل مفردات اللغة يجب أن يكون من أوليات المعجم الوافي ، حتى تتلافى القصور الذي إتسمت به معجماتنا القديمة ، فالمعجم الأجود ما اشتمل على عدد أغزر من ألفاظ اللغة ، مع توافر الشروط الأخرى في فن صناعة المعاجم .

ولا بد من مراعاة الشمول والإستيعاب ، حتى لا تقع في ما وقعت فيه المعجمات القديمة التي اتسمت بالإنتقائية والعفوية ، فالمعجم المنشود يجب أن « يشتمل على مادة لغوية ، تتمثل في ألفاظ اللغة كلها أو جلها ، دون ما نظر إلى مستوى استخدامها ، فكما يشتمل على الفصح ، يشتمل على ما دون ذلك من الشاذ والقليل والنادر والردئ والمستهجن والمستقبح والمردول . وكما يشتمل على العربي الأصيل ، يشتمل على المعرب والدخيل والمولد والعامي ، أي جميع ما في السنة الناس مما يحتاج إلى معرفة معناه ، إذا ما ورد في نص شريطة أن ينص المعجمي على مستواه الإستهادي ، ومنزلته من اللغة » (٣٧)

إضافة الى عدم الاقتصار على تقليد المعجمات القديمة والنقل عنها، بل البحث عن المادة في المراجع اللغوية والمؤلفات المختلفة حتى عصرنا هذا .

ولابد من توضيح بعض القضايا ذات الصلة بقضية مادة المعجم ، - التي يراها البحث أساسية - فمادة المعجم يجب أن يتوافر فيها الشمول والإستيعاب ، وأن يقوم جمعها على أساس إستقصاء شامل - إن أمكن - لجميع مفردات اللغة، تلك الألفاظ التي استخدمت منذ فجر العربية المعروفة ، حتى لو كانت قد استخدمت في لغة النقوش فقط مرة واحدة ثم أهملت ، فمن حق هذه اللفظة ومثيلاتها أن يكون لها حضور في المعجم اللغوي الشامل ، إذ كان لها حضور - يوماً ما - في الاستعمال العربي ، وكذلك الألفاظ التي تستعمل حتى اليوم فإن كان المعجم - بحق - ديوان ألفاظ اللغة ، فلا يُقبل أن يفرط ولو بلفظة واحدة جرت على ألسنة العرب يوماً ، لأنها جزء من المخزون والثروة اللغوية. وخاصة إذا ما اتفقنا على أن المعجم - من حيث غرضه - يجب أن يكون وافياً مسعفاً لأبناء العربية والباحثين فيها ، وأن يكون عند أملمهم وحسن ظنهم ، إن هم هرعوا إليه يستشيرونه في لفظة ما ، أو معنى ما .

وفي تصوّر البحث ، أن مفردات اللغة - بوجه عام - إما أن تكون ألفاظاً لغوية تعبيرية عامة ، وإما أن تكون أعلاماً ، أو أسماء علمية فنية ، أو مصطلحات تحمل معاني خاصة .

فالنوع الأول : وهو مفردات اللغة ، يجب أن يستوعب المعجم اللغوي الشامل ، الذي نحاول وضع مواصفاته ، جميع هذه المفردات ، حتى لو وردت مرة واحدة ، أو في نقش قديم ، أو نص قديم ، ثم هجرت وأهملت . أو تكون قد استعملت في أي عصر أو زمان ، ثم توقفت عن الحياة والإستمرار ، فصيحة كانت ، أو معربة ، أو دخيلة ، أو مولدة ، أو مهملة ، أو مهجورة مائة ، أو حتى لو كانت عامية ، إن كانت قد استخدمت في نص أدبي ، أو تأليف مكتوب ، على أن يُنصّ مقابل كل منها برمز يحدد نوعها .

فالفصيح معروف محدّد بزمانه ومواصفاته ، لدى القديما والمجامع اللغوية ،

ويعرفه المحدثون ، وقد اصطالحوا على تحديده أنه من العصر الجاهلي إلى ما يقرب من نهاية القرن الثاني الهجري .

والعرب أعجمي دخل العربية مبكراً ، واصطبغ بصبغة العربية من حيث مخارج الحروف والصيغة - غالباً - والإستخدام ، وحكمه حكم الفصح .
والدخيل - نرتضيه تماماً - وهو كالعرب ، ما دمنا لا نرى الإلتزام بحدود الزمان والقدم ، والعصر المعين المحدد لتدوين ألفاظ اللغة وقبولها ، كما فعل القدماء .

والمولود أو المحدث : ويشمل صيغاً جديدة إستعملها من أتى بعد عصر الإحتجاج حتى اليوم ، وإن كان أصل المادة موجوداً ، في بعض الأحيان ، وقد يُمثَّل له بكلمات ، مثل : « تصنيع وتأميم » وهذه الأنواع مسموح بإدخالها في المعجم ، لأنها كلمات إستعملها الأدباء ، فلها حق التسجيل كما لغيرها ، غير أنه ينبغي أن يُنص على نوعها^(٣٨) .

أما قضية المهمل من الألفاظ والمهجور والممات ، فيرى البحث أن المهمل هو اللفظ الذي لم يستعمل البتة ، على السنة الناطقين بالعربية في اللغة الأدبية ولغة التأليف والكتابة في أي عصر من العصور ، وهذا لا مكان له في المعجم ، لأنه لا وجود له أو استعمال في الواقع ، مثل : « عحر » و « معح » ، إلا أن يكون قد استخدم .

أما أن نعد الكلمة التي كانت مستخدمة في الجاهلية أو العصور الأولى - مثلاً - ثم هجرت وأميتت الآن ، أن ندها من باب المهمل ، ونُفقد حقاها في التواجد والتسجيل في معجمنا اللغوي الشامل - كما يرى بعض الباحثين^(٣٩) - ، فهذا لا نراه صواباً ، إذ أن مقياس الإهمال نسبي ، فما هو مهمل بالنسبة إليك ، قد يراه غيرك حياً أو ربما كان حياً مستخدماً في فترة زمنية معينة من حياة اللغة ، وقد نحتاج إليه - يوماً - في تنمية لغتنا المعاصرة ، لمواجهة المتطلبات والحاجات المستجدة الطارئة ، إضافة إلى أنه كان ذا دور يوماً ما في الإستعمال اللغوي العربي ، ولا بدّ من رصده وتسجيله ، لأننا سنحتاج إليه في فهم بعض النصوص

القديمة أو غيرها ، التي ورد فيها . وقد نحتاج إلى بعثه من جديد بمعناه القديم ، أو بتحميله معنى من المعاني أو المفاهيم المستحدثة .

وأما قضية العامي من الألفاظ ، فموقف البحث أن تترك هذه الألفاظ ومفردات اللهجات المحلية ، ولا ندخلها في المعجم اللغوي الشامل (القومي) ، إلا ما ورد منها في نص أو إنتاج أدبي ، أو لغة تأليف ، أو لغة مكتوبة ، فنذكره آنذاك ، ونذكر معناه ونصه ، وبيئته أو بلده التي وجد ويوجد فيها ، ونحاول تفصيله . أي رده إلى أصول عربية فصيحة قديمة إن أمكن .

ومن الممكن أن يكون للعامي ومفردات اللهجات المحلية معجمات خاصة ، مع تشديد الباحث على محاولة تفصيلها وربطها بالفصحى ما أمكن ، وعلى ألا يفهم من تسجيل هذه الإمكانية ، إعطاء هذه اللهجات المحلية والعامية صبغة اللغة المستقلة ، إلى جانب العربية الفصيحة الواحدة الموحدة ، لأن في ذلك تشجيعاً على الفرقة ، وتنمية اللهجات الإقليمية والمحلية على حساب لغتنا المشتركة ، لغة القرآن الكريم والدين الحنيف ، والتراث العربي الضخم الواحد ، وفي ذلك ما فيه من الخطر .

وفي باب الشمول والإستيعاب في موضوع مادة المعجم ، لا بد من التعرض لموضوع الألفاظ الموضوعية أو المصنوعة ، التي وضعها النحارير من اللغويين أو الأدباء اللاحقين ، أو التي نتجت عن قلب أو إبدال مكاني ، أو تحوير أو تصحيف أو تحريف لبعض الكلمات الفصيحة ، فنقول : إذا ما سلمنا أن الكلمة رمز صوتي للدلالة على مفهوم أو معنى معين ، تصطلح عليه الجماعة أو تقبله ، فإن هذه الكلمات إن وردت في مستوى لغوي مكتوب ، فقد أصبح لها حق التواجد والتسجيل في معجمنا اللغوي الشامل ، لأن غيرنا سيقروها ، وسيحتاج إلى معرفة معناها ، أو استخدامها أيضاً شأنها في القبول والتسجيل شأن بقية ألفاظ اللغة .

وثمة قضية أخيرة تدخل تحت النوع الأول من مفردات اللغة ، وهي قضية الألفاظ المعيبة (البذيئة) ، وعبارات الشتائم ، فقد جاء في دائرة المعارف

البريطانية (Encyclopedia Britannica) : « أن المواقف الاجتماعية قد أثرت في رفض - أو فرض - بعض التعبيرات البذيئة ، وقد تم حذفها من معجم أكسفورد التاريخي بناء على مواقف اجتماعية ، وهذا الأمر - الحذف - قوَى من الاتجاه اللامنطقي ، وترى هذه الموسوعة أن لو وُضعت هذه الكلمات في مواضعها الصحيحة من المعجم ، لتم تطهير النفاق الاجتماعي » (٤٠) .

وترى الموسوعة نفسها أن أكبر فضل للمعجم هو إعطاء الفرد حرية الوصول إلى مصادر اللغة ، وكونه مصدراً للمعلومات التي تعلي من الاستمتاع باستخدام اللغة الأم (٤١) .

ونقول في هذه النقطة أيضا : إن أي كلمة من هذا النوع وردت في المستوى المدون المكتوب للغة ، ويتم رصدها فيه ، لها الحق المشروع في التسجيل ودخول المعجم ، حتى يكون ديواناً شاملاً لمفردات اللغة ، بالمعنى الدقيق لصفة الشمول والاستيعاب .

أما النوع الثاني من مفردات اللغة ، وهو الأعلام والأسماء والمصطلحات العلمية والفنية ، فنكتفي بتسجيلها ، وشرحها شرحاً لغوياً وإيجاز (٤٢) ، لأن لهذه المصطلحات والأسماء معجمات خاصة ، أو ينبغي أن يكون لها ذلك . على أن تمتاز هذه التعريفات بالدقة العلمية ، ويستبعد منها الأخطاء والأوهام والتصحيحات التي وردت في معجماتنا القديمة (٤٣) .

أما أعلام الأشخاص والأماكن وغيرها ، فيقتصر فيها على ما له صلة بالمادة أو إحدى مشتقاتها ، لتوضيح معناها ، والمساعدة في فهمها ، ولئلا يتسبب الإسهاب في الأعلام والأسماء والمصطلحات في تضخم غير محمود ولا لازم في المعجم .

هكذا يرى البحث صورة الشمول والاستيعاب في جمع المادة المعجمية ، وهو ما عبّر عنه دائرة المعارف البريطانية في تعريفها المعجم أن يكون مخزوناً كاملاً للغة (٤٤) .

وقد جاء في دائرة المعارف نفسها : « أن المعاجم الكبيرة تهدف إلى عمل قوائم كاملة باللغة ، تسجل كل كلمة موجودة ، أو وجدت ، مماتة كانت أو مهملة مهجورة ، منذ المراحل الأولى للغة ، حتى لو كانت هذه الكلمات قد استخدمت لمرة واحدة فقط ، في اللغة ذات الانتشار الأدبي الواسع (٤٥) .

وقد عني الدكتور محمد رشاد الحمزاوي بقضية الإستيعاب في جمع المادة اللغوية ورصدها ، وتمثلها في « ما سبق للخليل بن أحمد أن أسماه في كتاب العين (المستعمل) أو الموجود بالفعل ، وأطلق عليه اللساني الأمريكي المعاصر تشومسكي (Chomsky) مصطلح الأداء (Performance) ، الذي يعبر عنه بعضهم بالطاقة المعجمية ، أو الأداء المعجمي ... إلخ (٤٦) .

ونختم الحديث عن قضية الإستيعاب والشمول في باب مادة المعجم ، بما جاء في دائرة معارف كولير (Collier's Encyclopedia) ما ترجمته : « ... وبما أن التقدم السريع للحياة المعاصرة أصبح موازياً للتغيرات الثابتة في اللغة ، يجب أن تبقى المعاجم عصرية ، فالكلمات المتبكرة حديثاً يجب أن تُضمّن الطبعات اللاحقة المنقحة للمعجم ، فالتمام أو الكمال مهم للغاية ، والصنف الأكثر كمالاً من المعاجم هو المطوّل غير المختصر » (٤٧) .

ولعل مما يؤنس له ويفيد في هذه القضية ما أورده الأستاذ العلامة عباس العقاد - رحمه الله - في تقديمه للطبعة الأولى من مقدمة الصحاح للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار ، وجاء فيه :

« وفي وسعنا أن نضيف المفردات إلى معجماتنا ، كما أضافها اللغويون من أمثال الجوهري وتلاميذه الثقات ، فلا حرج على اللغة من إثبات المولد والدخيل والمعرّب في مواضعها من المعجمات الحديثة ، لأنها إذا جرت في اشتقاقها أو النطق مجرى الفصح ، زادت ثروة اللغة ، ولم تنتقص منها ، ودلّت على مرونة في العربية تجاري بها الزمن ، وتليّ بها مطالب الحضارة ، ومطالب العلو المتجددة على الزمن .

وربما كان مصاب اللغة بالتحجّر وفقدان المرونة أشدّ عليها من فقدان القواعد

النحوية والصرفية ، لأن كثيراً من اللغات ماتت ، وماتت معها قواعد صرفها ونحوها ، ولم تَمُتْ لغة كان لها من المرونة ما يلبي مطالب الجماعات الإنسانية في كل بيئة وكل مقام » (٤٨) .

أما العنصر الثاني : وهو شرح مادة المعجم : الألفاظ ومشتقاتها ، ونطقها أو ضبطها ، وأصولها ، ومعاني كل منها ، وتطوراتها ، واستخداماتها ، فتختلف المعجمات أيضاً - وستختلف - في تناولها ، ويعود ذلك إلى طبيعة المعجم ووظيفته وموضوعه ، لكن ثمة أموراً لا يجوز التغاضي عنها : منها عدم التناقض في التعريفات أو الخطأ فيها ، وأهمية وضوح هذه التعريفات ، حتى لو استعنا بالصور والرسوم المعبرة الواضحة الجميلة الدقيقة ، وعدم الإكتفاء بالنقل عن معجمات السابقين وتوضيح معاني المواد بالشواهد الموثقة والإقتباسات من نصوص الأدباء ، أو الأمثلة الدقيقة الواضحة ، وعدم شرح الكلمة بعبارات عامة مبهمّة ، كقول القدماء مثلاً في بعض تعريفاتهم : « نبات صحراوي ، أو دابة صغيرة ، أو حيوان معروف... الخ » ، وأن تمتاز شروحاته بتعريفات علمية صحيحة ، تواكب آخر ما توصلت إليه علوم هذا العصر ، مع عدم الإطالة بشرح المصطلحات ، والإكتفاء لغوياً وبإيجاز ، وأن تتمسك بالتناظر والمماثلة في الشرح ، فحين نشرح كلمة ما ، كاسم شهر ميلادي روماني أو قبلي مثلاً ، علينا أن نشرح جميع أسماء الشهور الأخرى - وأن نجتنب الشرح بالمرادف ، وخاصة إذا كان هذا المرادف صعباً غير شائع أو غير معروف ، ويحتاج الآخر إلى شرح (٤٩) . ومن عجيب شرح الكلمة بمرادفة - لا شك أنها أصعب من الأولى - ، ما وجدته في أحد كتب السنة الخامسة الابتدائية في إحدى بلادنا العربية ، حينما شرحوا كلمة « وَسِعَ : شَمَلَ » ، « وكلمة عَصَمُوا : حَقَّنُوا »

ولعل ما يمثل أهمية الشرح ووضوحه وجلاءه في المعجم ، تلك الكلمة الجامعة المختصرة ، أن المعجم « هو الكتاب الذي أزيلت العجمة فيه ، وذهب الخفاء منه » (٥٠) على أن ينظر المعجمي إلى شروحه بعين الفئة التي وضع لها معجمه ،

مراعياً ثقافتهم وسنهم ودرجة إدراكهم، لا أن ينظر إليها وقيسها على ثقافته وعلمه هو . ولعل من المفيد أن نوضح أبرز قضايا شرح مادة المعجم ، والصورة التي يقترح البحث أن يكون عليه هذا الشرح ^(٥١) .

إن أبرز النقاط ذات الصلة بقضية شرح المعجم التي يجب على المعجمي مراعاتها ما يلي :

- الضبط الدقيق للكلمة ، وبيان النطق السليم لها ^(٥٢) ، لأننا نتصور أن المعجم هو المرجع الأخير والحاسم في بيان ضبط الكلمة ونطقها ، ويجدر أن يسجل المعجم تعدد اللغات الفصيحة الجائزة في نطق الكلمة الواحدة ، مثل : « كَلِمَة وكَلِمَة وكَلِمَة » مثلاً ، وما حدث لبعض الكلمات من تداخل اللغات ، الذي أطلق عليه ابن جني « تركب اللغات » ^(٥٣) ، مثل : قَنَط يَقْنِط ، وَقْنِط يَقْنِط ، فنتجت لغة ثالثة مركبة من الثنتين السابقتين وهي : قَنَط يَقْنِط ، وما أشبهها .

وثمة طرق لضبط نطق الكلمات : إمّا بالنص على فتح العين والفاء مثلاً ، أو كسرها ، أو كسر إحداهما ، أو ضمّها أو ضمّ إحداهما ، وإمّا بقولهم : عَبْر يَعْبُر مثل نَصْر يَنْصُر وإمّا بالتشكيل الدقيق ، على أن نكون في غاية الحذر والدقة .

ومن المهمّ أن يُعنى المعجم بنطق الكلمة في سياقاتها المختلفة أيضاً ، إضافة إلى نطقها منفردة ولعلّ من هذا نطق لفظ الجلالة « الله » بتفخيم اللام أو ترقيقها ، حسبما قبلها .

- الكتابة ورسم الكلمات : إذ يجدر بالمعجمي أن يلتزم أدقّ رسم (إملاء) للكلمة ، وإن جاز رسمان أو أكثر لكلمة واحدة ، فعليه أن يحدد الأدق والأضبط ، وفق آخر قواعد الإملاء الحديث ^(٥٤) ، ككلمة « شؤون » مثلاً إذ كتبت على شكلين « شئون و شؤون » ، وأن يعطي معلومات موجزة عن قواعد الرسم والإملاء ، حيث يكون ذلك لازماً .

وعلى المعجمي - علاوة على ذلك - أن يلتزم شكلاً واحداً للكلمة في كل معجمه حيثما وردت ^(٥٥) ، مادةً كانت (مدخلاً) ، أو في ثنايا الشرح ، فلا

يجوز أن يكتب مرة : فسيولوجيا ، وثانية فسيولوجيا ، وثالثة فيزيولوجيا ، على سبيل المثال ، أو موسيقا مرة بألف قائمة ، وثانية بألف كالياء : موسيقى .
وحول هذه النقطة وخطورتها جاء في الموسوعة البريطانية ما ترجمته :
« فالمعجم يعد مرجعاً للتأكد من التهجئة الصحيحة ، والأمور المتعلقة بها »
(٥٦). وجاء في موسوعة كولير : أن « المعاجم مصدر عام للتهجي الصحيح للكلمات ، وتعطي التهجي المفضل والمحدد ، حينما يكون غير واحد منها مقبولا ، مثل : « Catalogue, Catalog, theatre, theater » (٥٧) .
ولعل ما يشبه هذا في العربية : شئون وشؤون ، وكلمة : «مائة ومئة» .
والمأمول في المعجم الشامل الحديث إبانة ما أهمل ، وما لا يزال مستعملاً من صور رسم الكلمات .

- المشتقات ، وتصريفات الكلمة ، وصيغها ، ونوع كل منها ، ومعناه ، وعلاقته بمعنى الجذر الأساسي (مادة الكلمة) : إذ يجب أن يسجل المعجم كل المشتقات والصيغ ، وتصريفات المادة ، وأن ينصر على نوعها ، ويعطي اهتماماً للسماعيات ، والشواذ ، معنى كلٍّ منها واستخدامها (٥٨) .

- الناحية الأصولية وتأصيل (تأثيل) الكلمات : من حق المثقف العربي على معجمه المنشود أن يرشده إلى أصل كل كلمة ، إن لم تكن عربية الأصل . وأن

يقوم هذا التأصيل على النتائج العلمية الموضوعية في دراسات فقه اللغة والعلوم اللسانية الحديثة ، ولا يقبل الظن أو التخمين (٥٩) وما طرأ على هذه الكلمة من تحوير أو تطوير في لفظها ومعناها .

- الناحية النحوية والتركيبية والمعلومات القواعدية في وظائف بعض الكلمات ، واستخدامها ، وترتيبها (موقعها) في سياق الجملة ، وإعرابها . أحياناً .

أما ألا يفهم من هذا ، أننا نريد من المعجم أن يكون كتاباً للنحو وقواعد اللغة . بل نريد أن ينصر المعجم على هذه المعلومات في بعض الكلمات الخاصة ، التي لها علاقة وظيفية تركيبية بغيرها ، كالأدوات ، والعوامل السماعية خاصة ، ومنها : حروف الجر والعطف ، والتي لها مواضع معينة في التراكيب ، مثل :

فَقَطْ، وَحَسَبْ، وَقَطْ، وَأَيْضًا، وَالْآنَ، وَغَيْرَهَا، عِلْمًا بِأَنَّ الْمَعْجَمَاتِ الْقَدِيمَةَ (كَلْسَانَ الْعَرَبِ) مِثْلًا، لَمْ يُغْفَلْ هَذِهِ النَّاحِيَةُ، بَلْ تَوَسَّعَ فِيهَا، وَاسْتَطَرَدَّ أحيانًا، إِلَى دَرَجَةٍ لَيْسَتْ مَرْغُوبَةً فِي الْمَعْجَمَاتِ .
ومنها الإشارة إلى تعدي الفعل ولزومه، وتعديده ببعض حروف الجر، واختلاف معناه مع كل منها، كما في : رَغِبَ فِي الْأَمْرِ، وَرَغِبَ عَنْهُ، وَمَا إِلَى ذَلِكَ (٦٠) .

وقد وضحت الموسوعة البريطانية هذه النقطة (٦١)، إذ ذكرت أن المعاجم يجب أن تحتوي على النوعين الرئيسيين من الكلمات، وهما :
أ - الكلمات الوظيفية ذات العمل، مثل : الضمائر، وحروف الجر، وحروف العطف .. وغيرها .

ب - الكلمات الإشارية ذات المعاني المحددة، التي تشير إلى أشياء واضحة وتضيف : « ويجب أن يعامل المعجم كل نوع بطريقة مناسبة، فأحد النقود الموجهة للمعاجم، أنها لا تحتوي معلومات كافية عن الكلمات من هذه الزاوية»، تعني الناحية الوظيفية التركيبية (النحوية) .

- الشرح ووضوحه (٦٢) : ولعل هذه النقطة لا تقل خطورة عن شمول المعجم، واستيعابه لمواد (ألفاظ) اللغة التي استخدمت في عصورها المختلفة، ذلك أن المعجم - أساساً - كتاب للألفاظ وشروحها وتفسيرها ومعانيها .

ويدخل تحت هذه النقطة : عدم الغموض في عبارة الشرح، وعدم تفسير لفظة بلفظة، تحتاج الأخيرة إلى شرح وتوضيح (٦٣)، لقلة شيوعها ومعرفتها الناس بها، وقضية الشرح بالمترادفات - هذه - يجب ألا تكون هي الأساس، وإن كان لابد من ذكر مرادفات الكلمة، لأهمية ذلك، وقد علل ويستر (Webster) العناية بذكر المترادفات « بأنه يريد أن يبين الفروق بين المترادفات في الاستعمال، حتى يُحسن الكاتب وضع كلماته واستعمالها » (٦٤) .

وهذا صحيح ، إذ إن كلمة « جَلَسَ ترادف قَعَدَ » مثلاً ، مع فرق بينهما ، وهو أنَّ الأولى من حالة النوم أو الإضطجاع ، والثانية من حالة الوقوف ، وكذلك الحال مع « قام ووقف » ، وغيرهما .

كما علَّل ثورندايك (Thorndike) في قاموسه أهمية العناية بالمترادفات : بأن بعض الكتاب أو المتكلمين مضطرون الى الإكثار من استعمال لفظ معين . فيصبح مملولاً ، ويجمل أن يستبدل به غيره » (٦٥) .

وجاء في موسوعة كولير (Collier) حول هذه النقطة ما ترجمته : « وفي المعجم المدقق بحق ، قد تعطي أمثلة تدل إلى أي مدى ترادف الكلمة مرادفتها ، وفي أي معنى تلمح إلى شيء ما مختلف » (٦٦) .

ويندرج تحت الشرح ووضوحه : الشرح بالجملة أو المثال ، والصور والرسومات المعبرة الدقيقة ، ويكون ذلك ضرورياً عند شرح الكلمة أو مصطلح يصعب توضيحه بالكلمة أو الجملة ، مثل : أسماء بعض الحيوان والنبات، والمعدات الصناعية أو الزراعية أو الكهربائية، مثلاً .

كما يندرج تحت هذه النقطة أيضاً العناية بالشواهد والإقتباسات ، حيث تكون لازمة ، على أن تكون دقيقة ، وافية بالغرض ، غير مطوّلة ، لأن الكلمة قد يتغير معناها من سياق إلى آخر . ويكفي للدلالة على خطورة الشواهد والنصوص المقتبسة أن نعلم أن معجم أكسفورد التاريخي للغة الإنجليزية يضم مليوني شاهد اختارها من قرابة خمسة ملايين شاهد (٦٧) . ويضيف الأستاذ أحمد شفيق الخطيب : « وفي هذا الإطار نفهم مغزى تجميع « فيشر » صاحب مشروع المعجم التاريخي للغة العربية (٥٧٥) مثلاً على استخدام لفظة « كَلَّ » ، و (٥٨٧) مثلاً على لفظة « كان » ، و (١٧٧٠٠) إحالة على الأخطل وحده » (٦٨) .

ويضيف : « وفي سياق الرؤى المستقبلية نحو المعجم الكبير المنشود ، نلتفت إلى المعجم الذي يعدّه المركز القومي الفرنسي (نانسي) ، وقد جمعوا له في

عشر سنين أكثر من (٢٥٠) مليون شاهد ، بمعدات الكترونية (١٩) .
ولأهمية الإقتباسات والشواهد في توضيح المعنى المراد بكل دقة ، والفروق
بين معاني الكلمة الواحدة ، نجتزئ ، بعض ما أورده الموسوعة البريطانية حول
هذا الأمر إذ جاء فيها :

« فمجموعة من الإقتباسات يمكن إستعمالها في دراسات مختلفة ، ولهذا
فعبارة (الإقتباسات التوضيحية) هي إصطلاح أو تسمية خاطئة ، لأن لها أغراضا
أكثر من كونها توضيحية ، إذ تشكل الأدلة الأساسية التي يمكن الوصول من
خلالها إلى النتائج الصحيحة .

... ومن الخطأ الاختصار في الاقتباسات على كبار الكتاب ، إذ غالباً ما تكون
استعمالات الكتاب العاديين ، أو الإنسان العادي أدل على حقيقة معنى
الكلمة» (٧٠) .

فالشواهد إذأ في غاية الأهمية في إستنتاج المعنى المراد بالكلمة وتسجيلها
في المعجم ، لا يترك الإجتهد للمعجمي وحده في إستنتاج المعنى المراد بل
يشرك القارئ ، أيضا في هذا الإستنتاج ، ويعطي الدليل على المعنى والإستخدام
والموقف الذي تقال فيه هذه الكلمة .

وتعظم قيمة الشواهد والإقتباسات حين التعرض لمعاني بعض الكلمات ،
والأدوات خاصة ، كحروف الجر وحروف العطف مثلا ، لتعددتها وتشابكها
وتقاربها أحيانا .

ويجب العودة الى المصادر والمراجع المختلفة الأصلية لاقتباس الشواهد ، وألا
يكتفى بالأخذ عن المعجمات القديمة أو تقليدها ، مع ذكر قائلها ، واسم المصدر
أو المرجع ، ورقم الصفحة .

ودليلا على خطورة الشواهد في المعجمة (Lexicography) ، فقد خصصت
موسوعة (كولير) عنواناً خاصاً للشواهد ، هو « ملف الإستشهاد / الشواهد » ،
تحت باب (Lexicography) ، جاء فيه : « إن دم الحياة لأي مشروع معجمي
موثوق وعميق هو ملف شواهد ، الذي يساعد المعجميين في تقرير درجة

سيرورة أي مصطلح (كلمة) ومعناه وتهجئته ، وبخاصة المصطلحات الجديدة ، أو المعاني الجديدة التي ألحقت بالمصطلحات المستحدثة .

... ومثل هذه الشواهد تساعد المعجمي في تأسيس حالة الاستعمال بتنوع المقام (البيئة) التي وجدت فيه ، في سياقات رسمية ، أو غير رسمية ، مثل : محاورات ، أو تقارير أقوال ... » (٧١) .

ويؤكد دافيد كريستال (D. Crystal) أهمية السياق (النص أو الشاهد) في توضيح معنى الكلمة ، بقوله : « وهي - اللغة - تستمد معناها - إلى حد كبير - من خلال استعمالها في مواقف الحياة الواقعية . وإن اللغة لا توجد في فراغ ، ليس لها وجود مستقل عن الذين يستعملونها ، ومواضع تلك الاستعمالات ، فنحن نقرأ المعاني المستقرة في الجمل والكلمات ، بالنظر إلى كيفية استعمالها . وإن مجموعة متعاقبة من الأصوات تظل بلا معنى ، حتى نرى كيف يستعملها الناس ، ومدى صلتها ببعض جوانب تجربتنا في الحياة » (٧٢) .

ويجدر التنبيه على أن تكون الشواهد من المصادر القديمة والحديثة على السواء ، ومن المراجع التي تستخدم تلك الكلمات حتى يوم تصنيف المعجم ، لأن هذا يوضح لنا تطور دلالات الكلمات ومعانيها ، وما اكتسبته من معان ، وما هُجر أو أميت من تلك المعاني والدلالات ، وما يندرج أيضاً تحت باب الشرح والتوضيح ، وله صلة ليست ضعيفة بالشواهد والإقتباسات ، موضوع بيان مستوى لاستخدام الكلمة ، فيجدر بالمعجم اللغوي الشامل المنشود أن يحدد ضوابط استخدام الكلمات ، ومحيطها اللغوي الذي استعملت فيه .

وهذا ما دعاه « فيشر » بالناحية الأسلوبية ، التي يجب أن يوضحها المعجم الشامل المنشود ، كإستعمال الكلمة إستعمالاً عاماً ، أو أسلوب الشعر أو النثر ، والأسلوب التاريخي ، أو إستعمالاً خاصاً ، كالأسلوب الشخصي المحض ، إذ إنه قد يميل مؤلف ما إلى إستعمال كلمة أو تركيب بالذات ، لا يجيء إلا لماماً ، أو لا يجيء البتة (٧٣) .

ويفيد هذا في معرفة السياق الاجتماعي والثقافي ، ودرجة الفصاحة ، ومدى

ما فيها من الأصالة ، ويدل على مستوى هذا الاستعمال ، من حيث إنه إستعمال تأدبي ، أو فصيح ، أو رسمي أو عامي ، أو ناب ، أو حوشي ، أو مهجور^(٧٤) . وقد أولت الموسوعة البريطانية هذه النقطة أهمية ، إذ جاء فيها : « لعل جزءاً من المعلومات التي يهتم بها المعجمي يدور حول ضوابط إستخدام الكلمات ، ويشار إليها بـ (Usage Labels) ، فهناك إختلاف في إستعمال اللغة في أبعادها المختلفة ، من هذه الأبعاد : البعد الزمني ، أو الجغرافي ، أو الثقافي ، أو الإجتماعي ... والتخمين لا يقع في الكلمة نفسها ، بل في ملائمتها سياقها ... وقد فرّق أحد فقهاء اللغة الأمريكيين ، وهو كنيون (Kenyon) سنة ١٩٤٨م بين المستويات الثقافية التي تدل على مستوى ثقافة الشخص المستخدم للغة ، وبين الأنواع الوظيفية التي تدل على أسلوب الكلام المناسب للحالة المتحدث عنها ... وكذا فمن المفضل أن نقلل - في المعجم - من استخدام هذه الضوابط - تصنيفات الإستخدام - ، لنسمح لفهم الكلمة من الأمثلة التوضيحية والسياق^(٧٥) .

وما يتصل بقضية الشرح والوضوح ، سرد معاني الكلمة وتطوراتها ، وترتيب المعاني المتعددة ، فينبغي للمعجمي أن يهتم بإيراد المعاني المختلفة ، وفق ترتيب مقبول ، ولعل الترتيب المنطقي ، الذي يورد المعاني الحقيقية أولاً ، ثم المعاني المجازية للكلمة الواحدة . ويجدر أن نقدم المعاني الأكثر شيوعاً على تلك المعاني الأقل شيوعاً ، وأن نقدم المعاني الحسية على المعاني المجردة أو العقلية^(٧٦) .

وما يندرج - أيضاً - تحت قضية الشرح والوضوح ، وله صلة بالمعاني من حيث الحقيقة والمجاز ، ما يعرف بالعبارات أو التراكيب الإصطلاحية (Idioms) ، ومنه الأمثال في لغتنا ، وبعض العبارات أيضاً ، فهذه العبارات ، يجب على المعجمي أن يتنبه لمعانيها المجازية المقصودة ، وأن يوردها بعد المعاني الحقيقية للكلمة (المادة - المدخل) التي تندرج تحته . وقد ذكر د . نصار أنه يجب أن يحتوى المعجم على جميع الأساليب والتراكيب الخاصة التي اتخذت دلالة معينة ،

لا تتضح من المعنى المألوف للكلمات التي تتألف منها (٧٧) .
كما تنبه (فيشر) الى أهمية هذه التراكيب ، التي وصفها بأنها جرت مجرى
الأمثال ، وذكرها تحت باب الناحية البيانية في مشروعه ، ومثل لها بـ : « قضى
نحبه ، وبذل جهده ، ومثل بين يديه » (٧٨) .

وقد تعرض دافيد كريستال (D. Crystal) لموضوع العبارات الاصطلاحية
ودلالاتها ، فقال : « ولكن من الواضح أن هناك قضايا كثيرة ، يجب أن
يكشف عنها النقاب ، مثال ذلك : وصف النماذج المختلفة للعبارات الاصطلاحية
(Idioms) الموجودة (٧٩) .

وأورد أمثلة عليها ، منها :
- (كانت السماء تمطر قططاً وكلاباً) . It was raining cats and dogs. (٨٠) .
وقد علق المترجم على هذه العبارة بأنها عبارة إصطلاحية ، تدل على شدة
سقوط المطر وغزارته ، وهي تشبه الأمثال العربية ، فنحن نقول مثلاً « لا ناقة
لي ولا جمل » ، ونقصد أننا لا شأن لنا بالموضوع... كما قالوا أيضاً :
« إياك أن يضرب لسانك عنقك » ، وهو أيضاً للحضّ على عدم التدخل في
شؤون الآخرين ، فقد يؤدي الكلام إلى الهلاك . وغيرها (٨١) .

وأقول : هذه العبارات الاصطلاحية ، مثل : مواعيد عرقوب ، و« أعطى
القوس باريتها » ، و « كعب أخيل » ، لا بد من عناية المعجم بها ، وأن يبين
المعنى المقصود منها ، وليس المعنى الحرفي .

وقد وصفت معجماتنا القديمة هذه التعابير الاصطلاحية ، وشرحت معانيها .
ومما يجدر التنبيه إليه في المعجم قضية المشترك اللفظي ، وكيف نشأ هذا
الاشتراك بين الألفاظ المختلفة ، وكيف تغيرت معاني كلمة معينة نتيجة عوامل
متعددة ، منها : الإنتقال من الحقيقة الى المجاز ، وسوء فهم المعنى ، وتغير
معنى الكلمة في لهجة من اللهجات ، واستعارة كلمات تماثل صورتها كلمات
أخرى فيها (٨٢) ، وهذا التنبيه ضروري لعقد الصلة بين الألفاظ من جهة ، ومعانيها
من جهة أخرى .

والأخطر من ذلك أن يتنبه المعجمي إلى معاني المفردات التي ربما يكون وقع فيها تصحيف أو تحريف ، مثل : سَمَل : بمعنى أصلح بين القوم ، وفقاً عين فلان ، ويظهر أن « سَمَل » بمعنى أصلح بين القوم ليست في الحقيقة إلا « شمل » بالشين . وكذلك قولهم بَرَدَ : بمعنى سَخُنَ (٨٢) .

وعلى المعجم - أيضاً - أن يتنبه الى التطور الصوتي الذي طرأ على أصوات بعض الكلمات في لهجة من اللهجات ، وأن يحكم أن الكلمتين هما كلمة موحدة ، تطورت صوتياً ، وألا يعدهما مادتين (كلمتين) مختلفتين ، مثل : فَحَثَ وَبَحَثَ ، حَرَمَ وَحَرَبَ ، الحَبِيثَ والخَبِيثَ ، وغيرها (٨٤) .

ومما يتصل بموضوع الشرح والوضوح - أيضاً - قضية كتابة الكلمات والمصطلحات المعربة بما يقابلها بالحروف اللاتينية ، لأن ذلك يرشدنا إلى أصلها ، قبل تطوير أصواتها أو صيغتها (٨٥) .

ولعل ما يتصل بالشرح والتوضيح - أيضاً - بيان طبيعة اللفظ (الكلمة) أفصح أم معرب أم دخيل أم مولد ... الخ ، وقد ذكرنا ذلك في موضوع سابق ، ورأينا أن يكون ذلك بالرمز مثلاً .

أما العنصر الثالث والأخير الذي يقوم عليه مفهوم المعجم وبنائه ، فهو الترتيب .

والترتيب على وجهين ، أمّا أولهما : فالترتيب الخارجي ، ونعني به ترتيب مداخل المعجم (موادّه) . وأمّا الثاني : فالترتيب الداخلي ، ونعني به ترتيب مشتقات كل مادة (مدخل) تحتها ، وقد يمتد الترتيب الداخلي إلى ترتيب معاني الكلمة الواحدة : (الحقيقي فالعجائز ، والحسي فالمعنوي ، والعالم الشائع ثم الخاص) ، وقد ذكرناه في باب الشرح والتوضيح .

والترتيب - بشقيه - على جانب من الخطورة والأهمية في صناعة المعجمات ، وله غايات وفوائد يحققها ، منها : تنظيم العمل ومادة المعجم ، وتوفير الوقت ، والتيسير والتسهيل على الباحث الذي يعود الى ذلك المعجم ولعل أول باحث

لغوي عربي تنبه الى هذا الأمر أحمد فارس الشدياق ^(٨٦) ، إذ لخط ، الخلط والفوضى في ترتيب المعجمات العربية القديمة ، مما ضيَّع عليها بعض المادة ، ويضيع على الناظرين فرصة الإفادة في وقت وجهد قليلين ، وذكر أن فوائد الترتيب تتجلى في نقطتين مهمتين ، هما :

أ - سرعة الوصول إلى المعنى المطلوب .

ب - الوقوف على سرّ الوضع في العربية ، وبيان خصائصها .

واهتم بالترتيب بنوعيه ، ووضع اقتراحات نظرية لعلاج الأمر .

وتوالى النقود الموجهة إلى قضية الترتيب في المعجمات العربية ، فقد وجه كل الباحثين المعاصرين نقدهم إلى تلك المعجمات في ما كتبوا ^(٨٧) ، واقترحوا حلولاً وطرائق تكفل حسن التنظيم والإفادة بأقل جهد ووقت .

وتمثّل من تصدى لوضع المعجمات الحديثة - أفراداً ومؤسسات - هذه القضية ، وحاولوا التخلص من الإضطراب ، وترتيب مداخل مواد معجماتهم ومشتقاتها على طرائق مختلفة ، ارتأوها وانتهجوها ، حقّقت - على تفاوت بينها - درجات من التقدم نحو الكمال والإتقان .

ولعل قضية الترتيب تُعنى بالمواد اللغوية العربية الأصيلة ، إذ إنّ المعرب أو الدخيل لا مشكلة فيه ، فيوضع في المعجم في المكان المناسب له ، حسب نطق حروف كلمته كلها ، على اعتبار أن جميع حروفها أصول ، وقد ورد اضطراب في المعجمات القديمة في وضع هذه الكلمات ، إذ لم يوفق القدماء في معجماتهم في ترتيب بعض الألفاظ المعربة ، فراحوا يجرّدونها إلى أصول وزيادات ، فوضعوا مثلاً كلمة « إستبرق » تحت « برق » ، و « أندلس » تحت « دلس » ، و « أرجوان » تحت « رجو » ^(٨٨) . بينما يقتضي الصواب أن نعد جميع حروف الكلمة المعربة أو الدخيلة أصولاً ، وأن نضعها في المكان الملائم وفق نطقها بكل حروفها ، وعلى حالها ، يأخذ حكمها أيضاً كل المصطلحات الحديثة الأعجمية والدخيلة .

وقد عرفت معجماتنا العربية - القديمة والحديثة - طرائق متعددة في الترتيب الخارجي .

- فمنها طريقة الترتيب الصوتي للمواد والمداخل ، حسب مخارج أصواتها ، كما في ترتيب « العين » للخليل ، و « تهذيب اللغة » للأزهري ، و « المحكم » لابن سيده .

- ومنها طريقة ترتيب المواد حسب حرفها الأول بعد تجريدتها ، وهو ما يعرف بالترتيب الألفبائي للأصول ، وقد سار عليها أبو عمرو الشيباني في كتاب « الجيم » ، وابن دريد في « الجمهرة » ، وابن فارس في « مقاييس اللغة » ، والزمخشري في « أساس البلاغة » ، والفيومي في « المصباح المنير » ، وأكثر المعجمات الحديثة ، مثل : محيط المحيط ، والمنجد ، ومتن اللغة ، والوسيط .

- ومنها طريقة ترتيب المواد تحت حرفها الأخير بعد تجريدتها ، وهو ما يعرف بالتقفية ، وقد سار عليه الجوهري في « الصحاح » ، وابن منظور في « لسان العرب » ، والفيروزآبادي في « القاموس المحيط » ، والزبيدي في « تاج العروس » .

- ومنها طريقة الترتيب بحسب أبنية المواد بعد تجريدتها ، كما في « ديوان الأدب » للفارابي ، و « شمس العلوم » لنشوان الحميري .

- ومنها طريقة ترتيب المواد اللغوية حسب حرفها الأول دون تجريدتها ، بل حسبما تنطق الكلمة بكاملها بأصولها وزوائدها ، وتشبه طريقة ترتيب الغربيين مواد معجماتهم ، وقد عرفها العرب قديما ، وقد سار عليها السجستاني في « غريب القرآن » ، و « المفردات في غريب القرآن » للراغب الأصفهاني ، و « النهاية في غريب الحديث والأثر » لابن الأثير . و « التعريفات » للشريف الجرجاني ، و « الكليات » للكفوى . ثم ترتيب اللسان ، وترتيب القاموس المحيط للشيخ محمد البخاري المصري في العصر الحديث (ت ١٩١٤م) ، معجم « الرائد » لجبران مسعود .

وأيسر طرق الترتيب الخارجي لمداخل المعجم هي الطريقة الأخيرة ، التي تشبه طريقة الغربيين في ترتيب مداخل معجماتهم ، وهي تناسب صغار السن والناشئين ، لكنها لا تصلح لترتيب المعجم اللغوي القومي الشامل ، الذي يحاول

البحث وضع مواصفات له ، فهي وإن حققت السهولة واليسر والسرعة في البحث في المعجم ، إلا أنها تضع الغاية والميزة الثانية من الترتيب ، التي ذكرها الشدياق ، وهي : « الوقوف على سرّ الوضع في العربية وبيان خصائصها » . إضافة إلى أن طبيعة لغتنا الإشتقاقية تخالف طبائع اللغات الغربية ، وهذه الطريقة في ترتيب كلمات المعجم تفصم عرى المادة اللغوية العربية ^(٨٩) .

وأنسب طريقة لترتيب مواد المعجم المنشود وكلماته هي طريقة الترتيب الألفبائي للأصول (الجذور) ، فهي تلمّ مفردات الأسرة اللغوية الواحدة إلى جانب بعضها ، بما تحمله من تقارب في المعنى على أن نلجأ - مع هذه الطريقة وخاللها - إلى مجمل منطوق الكلمة في الألفاظ المعربة ^(٩٠) والدخيلة ، أما الكلمات العربية المشكلة الجذور فنعاملها في الترتيب كالكلمات المعربة ، ثم نشير مقابلها هناك إلى الرجوع إلى مادتها وجذرها في مكانه الصحيح ، وهناك نسجل الشرح والمعاني والشواهد ، وتتبع هذا حل الإشكالية ، مع المحافظة على طبيعة اللغة والمنهج الأساسي الملتزم في الترتيب .

وقد ارتأى غير باحث هذه الطريقة في الترتيب ، إذ يقول هنري فيلش : « .. لأن المعجم الذي ينتهج في ترتيبه طريقة أبجدية (كذا) خالصة بالنسبة إلى كل كلمة * ، إنما يحطم جميع ما يتولد تولّداً طبيعياً عن الكلمات ، وهو بذلك يحطم اللغة ويسحقها ، وهذا هو الاعتراض الأساسي الذي يواجه من يتخيل مثل هذا المعجم في العربية » ^(٩١) .

وكذلك يرى الشيخ د . عبد الله العلايلي هذا الرأي ، فيقول في مقدمة معجمه « المرجع » : « إن من شأن إتباع هذا النهج - النهج الفرنجي الغربي في ترتيب الكلمات حسبما تنطق - الإساءة إلى جوهر العربية وروحها ، وذلك لأن العربية كأخواتها الساميات قائمة على الترابط العضوي ، فكل جنوح بها في دائرة تصريف الأفعال عن الاندراج تحت الجذر ، يؤدي إلى التفسير وضياح الرؤية الشمولية المترابطة للغة » ^(٩٢) .

أما الشق الثاني من الترتيب ، وهو الترتيب الداخلي ، أو ترتيب مشتقات

المدخل الواحد (المادة) ، فقد خلطت فيه المعجمات القديمة خلطاً أكثر من سابقه، فلم تلتزم نهجاً واحداً في ترتيب مشتقات كل مدخل ، وإنما كانت تذكرها تحته على غير ترتيب ، وبلا قاعدة أو نظام، ويلحظ هذا كل من ينظر في المعجمات القديمة - بوجه خاص - إذ إن المعجمات الحديثة حاولت تنظيم الترتيب الداخلي .

وقد سجل الباحثون هذا النقد أيضاً على المعجمات العربية - وبخاصة القديمة منها - ، ولم تخل الحديثة من بعض هذا الإضطراب أيضاً ، واقترحوا ترتيباً يقوم على منهج ملتزم سليم (٩٣) .

وللترتيب الداخلي فوائد ، ذكرنا بعضها ، فهي تلمّ أفراد الأسرة ومشتقات المادة الواحدة ، مما يشعر بثراء اللغة وقدرتها على النمو ، إضافة إلى ما بين هذه المشتقات من علاقة في المعنى ، إكتسبتها من معنى الجذر الأصلي ، وتنفنا أيضاً على سر الوضع في العربية وبيان خصائصها ، وربما تخفف من حجم المعجم ، وتريحنا من تكرار الشرح والإحالات ، وتتيح للقارئ فرصة التعرف على العلاقات القائمة بين مفردات المدخل الواحد على صعيد المباني والمعاني ، وتوفر الترابط المفيد ، « حتى أن الحفاظ على الترابط دعا معجميين بعض اللغات الأجنبية التي لا تنطوي عادة على مثله ، دعاهم إلى فرضه في قواميسهم ، متجاوزين الترتيب الألفبائي المطلق ، لتيسير إدراك القرابة اللغوية بين المفردات » (٩٤) .

ويشير د . الحمزاوي إلى أن الترتيب الداخلي الذي يخضع لنظام لساني ، ويستمد أسسه من النظريات اللسانية يمكن أن يبرز تنوع المساقات (الكلمات) ، وأن يحورها معرفياً وتربوياً للناشئين والمتعلمين والتراجمة (٩٥) .

ومتى توافرت الروابط بين الألفاظ فإن عملية تعلّم وإفادة عفوية لا بدّ أن تحصل ، ويرى الأستاذ أحمد شفيق الخطيب أنّ « المعروف تربوياً ونفسياً أنّ ملاحظة العلاقات بين أجزاء المادة المدروسة يُسهّل التعلّم ، وأنه عندما تتم الروابط بين الألفاظ ، فإن جزءاً من التعلّم يكون قد تمّ فعلاً » (٩٦) .

وقد تكون خير الطرق المناسبة في الترتيب الداخلي لمشتقات المادة الواحدة، ما جاء في تقرير (فيشر) الذي قدمه الى مجمع اللغة العربية القاهري بشأن وضع معجم تاريخي كبير للغة العربية عام ١٩٣٦م ، ذكر فيه أنه « ينبغي أن تذكر صيغ المادة الواحدة تبعاً لنظام خاص ، فمثلاً تذكر الأفعال أولاً، ثم الأسماء » (٨٧) .

ثم وضع هذا الترتيب للمشتقات المختلفة ، فهو يرى أن نبدأ المادة (المدخل) بإيراد الفعل المجرد ، ثم المزيد بحرف ، وحرفين ، وثلاثة أحرف . ويكون ترتيب أبنية الأفعال كما يلي :

فَعْل - فَعَلَ فَعْل - فاعِل - أَفْعَلَ - تَفَعَّلَ - تَفَاعَلَ - انْفَعَلَ - اقْتَعَلَ - اِفْعَلْ - اسْتَفْعَلَ - اِفْعَالٌ ، ... وهكذا .

وتذكر الأسماء كلها بعد الأفعال ، سواء كانت مشتقة أم جامدة ، وترتب على نظام ترتيب الأفعال، فيذكر المجرد منها أولاً ، ويتبعه المزيد ، فيكون ترتيب أبنية الأسماء كما يلي :

فَعْل - فَعَلَ فَعْل - فَعْل - فَعْل - فَعِلْ - فَعِلْ - فَعِلْ - فَعِلْ - فاعِلْ - فاعِلْ ، .. وهكذا » (٨٨) .

وهذا ترتيب - يراه البحث منطقياً وسليماً ، يناسب طبيعة لغتنا الاشتقاقية ، ويضمن تنظيم المشتقات وحصرها ، وعدم سقوط أي منها ، وتوفير الوقت على القارئ ، على أن يلتزم بدقة في جميع مداخل المعجم ومشتقاتها ، لتحقيق الغايات والفوائد المرجوة .

ومن الجدير ذكره ، أن المراجع الأجنبية التي أحال عليها البحث في مواضع متعددة ، لم تعبأ بقضية الترتيب بشقيه ، لأنها بالنسبة لطبيعة لغاتها ليست مشكلة قائمة ، فترتيب معجماتهم ألفبائي حسب المنطوق الكامل للكلمات ، وقد أشارت إلى ذلك ، دون خلاف حوله .

(٤)

تلك أبرز القضايا - بوجه عام - التي تتصل بالعناصر الرئيسة التي يقوم عليها بناء المعجم ، ويعتقد البحث أنه اقترح مواصفات - يُرجى أن تكون كاملة لوضع معجمي لغوي شامل ، مناسبة لطبيعة لغتنا ، ووافية بحاجات التطور الإنساني ، مفيداً من الدراسات السابقة لمعجماتنا اللغوية القديمة والحديثة ، ومن التجارب المعجمية الغربية الحديثة ، أخذاً بعين الاعتبار وجوه النقص والقصور والهناك التي لحظها الدارسون ، والملاحظ والإستدراكات على ما تمّ من أعمال معجمية والاقتراحات المفيدة البناءة على مستوى عناصر بناء المعجم الثلاثة .

وإني لأمل أن ينتهي قريباً بحث يتناول بالتفصيل بعض القضايا الأساسية الدقيقة في علم المعجمة والمفردات ، والدلالات والمعاني ، في ضوء الدراسات اللغوية القديمة والحديثة .

إلا أن ثمة قضايا ذات صلة بموضوع البحث ، لا بد أن ينبه عليها ، من أبرزها : - أهمية تمثّل المعجمي غرض معجمه للوفاء بذلك الغرض ، والتزام المنهج والخطّة التي رسمها قبل بدء العمل ، وعدم الخروج عنها في جميع مراحل العمل وخطواته ، وتلك قضية مهمة ، أشار إليها الكثيرون ^(٩٩) ، ووقع فيها المعجميون العرب القدماء والمحدثون ، وتتنسّب في عدم ظهور المعجم بالصورة المتوقعة المأمولة ، كما تُوقع المعجمي في الإضطراب ، وعدم التناظر - التماثل - في جمع المادة ، أو شرحها ، أو ترتيبها .

ولعل أخطر ما في صناعة المعجم خطوات العمل والتنفيذ ، إذ إن التخطيط هين واضح ، ويزداد إحتمال الإضطراب والخلل في مراحل التنفيذ إذا كان العمل فردياً يقوم به شخص واحد ، وإذا لم تلتزم أسس موضوعية علمية في جميع مراحل العمل .

وقد يكون ممّا له صلة في غرض المعجم ووظيفته ، أن يكون معجمنا سجلاً لمفردات اللغة بجميع مستوياتها ، وقد جاء في موسوعة كولير .

(Collier's Encyclopedia) حول وظيفة المعجمي وتطورها ما يلي :

« كانت وظيفة المعجمي تثبيت اللغة ، وأن يعطي المعنى « الصحيح » ، والإملاء - التهجئة - الصحيح ، ونطق الكلمات في الاستخدام المقبول ، وأن يقرّ تلك الكلمات كما ينبغي أن تكون ، وكما هو ضروري . هذا كان دور المعجمي سابقا ، وهو الأمر ، أو النصح بإستخدام إستعمال مضبوط (مناسب) ، وتحريم التراكيب التي يعتقد - لسبب أو لآخر - أنها غير مضبوطة . أمّا الآن ، فدور المعجمي : أن يسّجل اللغة كما يجدها ، وتغيّراتها المستمرة خصيصة (ميزة) لكل عضو حيّ ، وأن اللغة الحية هي نتيجة ذلك الاتخاذ والربط غالبا . فعليه تسجيل كل كلمة تستعملها الجماعة » (١٠٠) .

وهذا تفريق يقوم - كما ترى - على أساس تغير مناهج الدراسة اللغوية من المنهج المعياري (الفرض) إلى المنهج الوصفي حتى في المعجمة ، وهو أمر يساير طبيعة اللغة في تطورها لمواجهة التطورات والمستحدثات حولها .

أهمية الإخراج ، والعناية بما يتصل بهذه النقطة من نواحٍ فنية ، كالصور والرسومات المقترحة ودقتها وألوانها وحجمها ، والطباعة ، وحجم الحرف المستخدم في طباعة المدخل ، أو كل مشتقة ، أو الشرح ، أو المعاني ، أو الشواهد ، ونوع الورق وحجمه (قُطْعُه) ، وعدد الأعمدة وتنسيقها في كل صفحة ، وعلامات الترقيم المناسبة ، وتنظيم الفقرات وبدايات السطور ، واستخدام الرموز الدالة والملائمة ، والأرقام ودقة دلالاتها وإحالاتها ، كل ذلك مما يساعد في إخراج معجم جيد ملائم ، حسبما نراه في معجمات غربية حديثة في غاية الدقة والإتقان والجودة والجمال ، وقد تنبه إلى بعض هذه القضايا معجميون محدثون في معجماتهم ، ونَبّه عليها الباحثون في دراساتهم (١٠١) .

ويجدر ألا يغيب عن البال ، ونحن في صدد هذه النقطة - أن صناعة المعجمات علم وفن ، وقد جاء في موسوعة كولير أن « معنى المصطلح (Lexicography) صناعة المعجم ، وفيها علم وفن . فالمعجمي عالم إلى حدّ ما — لأنه يحاول ترتيب الكلمات وشرحها بدقة ، وهو فنان - إلى حدّ ما - لأنه

يتحسس حاجات قارئيه المتنوعة ويشبعها (١٠٢) .

وأن ندرك دائماً أن الصناعة المعجمية فرع من فروع علم اللغة التطبيقي (١٠٣) ،
وأنها تسير وفق مناهج البحث الموضوعية التي ينتهجها علم اللغة الحديث .
- عدم الخلط بين وظيفة المعجم ، وما يجب أن يكون عليه ، ووظيفة
الموسوعة (دائرة المعارف) ، فثم فرق بين وظيفة الاثنين ، وإن كنا ندعو أن
يكون المعجم شاملاً ، ولا يجوز أن يكون هناك خلط أو وهم في هذا المجال ،
فقد جاء في الموسوعة البريطانية : أن « المعجم يشرح كلمات ، بينما تشرح
الموسوعة أشياء ، وكون الكلمات تشير إلى أشياء ، أو تكتشف فائدتها من
الإشارة إلى أشياء ، يصبح من الصعب وضع معجم بدون اهتمام كبير بالأشياء
الحسية والمجردة المشار إليها بالكلمات » (١٠٤) . وقد فرق د . نصار بين المعجم
والموسوعة ، إذ قال : « فالأولون خلطوا بين المعاجم ودوائر المعارف العامة خلطاً
عجيباً ، ولم يميزوا بينهما ، والفرق واضح جداً ، نستطيع أن نجمله في عبارة
موجزة ، فالمعجمات لتفسير الألفاظ ، ودوائر المعارف لوصف الأشياء ، ولا يصف
المعجم من الأشياء إلا ما لا بد منه ، إبرازاً لدلالة اللفظ واستعمالاته ، ولا يعنى
بهذا الوصف إلا بالقدر اللازم لهدفه هذا . كذلك لا تشترك مفردات النوعين ،
فالمعجمات تحتوي على أصناف الكلام جميعها ، من أسماء وأفعال وحروف ، ولا
تعنى إلا بما ينتمي إلى اللغة التي تؤلف فيها ، ... أما دوائر المعارف فتعنى
بالأسماء الخاصة وحدها ، أي أسماء الأشياء والأعمال ، دون أن تنقيد بلغة
معينة » (١٠٥) .

فالخلط بينهما يؤدي إلى سوء في وضع المادة وتشتتها ، والحشو والاستطراد ،
 وخروج المعجم عن غرضه ووظيفته ، ويؤدي إلى تضخم غير محمود ولا
مطلوب .

- وثمة قضية تناولها كثير من الباحثين ، وهي ظاهرة التضخم في المعاجم ،
وهنا ، ولا بد من القول إنه يجب ألا تخيفنا هذه الظاهرة ، ما دام المعجم لم
يخرج عن وظيفته وغرضه . ولا ننسى أن اللغة الواسعة سيكون معجمها واسعاً

ضخما ، إن كان مستوعباً شاملاً لجميع ألفاظها ومعانيها ، وكل ما هو لازم لبيان شرحها وتفسيرها .

- ومن عناصر الوفاء والشمول في المعجم ، أن يضم كل مفردات اللغة ، وأن يشمل كل ألفاظ الحضارة العربية الإسلامية بعد القرن الثاني الهجري ، والحضارة الحديثة حتى اليوم ، وكل المعاني التي استحدثت لبعض الألفاظ القديمة .

ويرى د. النعيمي أن « الحاجة أصبحت ماسة إلى معجم جديد ، يسير المأخذ ، سهل التناول ، يجمع الألفاظ الطارئة التي لم ترد في المعاجم القديمة ، وقد حاول الكثيرون أن ينهضوا بهذا العبء ، غير أنهم ما كادوا يبدؤون حتى ناؤوا وانقطعت بهم الطريق » (١٠٦) .

وإزاء ذلك ، ولتحقيق المواصفات والمطالب التي إقترحها البحث ، لابد من أن تتولى مؤسسة ، أو هيئة رسمية عربية ، كالمجامع اللغوية ، أو المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، أو أية هيئة مماثلة ، وترى في نفسها القدرة والكفاية ، أن تتولى مسؤولية القيام بهذه المهمة الحضارية القومية ، والإشراف عليها ، وأن تشرك أكبر عدد ممكن من المختصين في العلوم المختلفة ، والمعجمين واللغويين بصورة خاصة ، في إنجاز هذا العمل ، لضمان شموله وإتقانه ، والإسراع في إنجازه ، على أن يستفاد من الجهود الفردية الحديثة الطموحة المتاحة ، لنضمن معجماً شاملاً وافياً للفتنا ، لاثقاً بها . على أن يتم تنقيحه ومراجعته ، وإصدار ملحق له كل خمس سنوات أو عشر مثلاً ، ليبقى مواكباً لحركة التطور ، ساداً للحاجات المتجددة المتسارعة .

[وأخيراً] ، فلا بدّ من الإشادة بالجهود الفردية والجماعية الحديثة في هذا المجال ، ووضع المعجم اللغوي عمل كبير ، لا يتصدى له إلا كبير أو كبار .

ولا يفوتنا أن نشيد بمشروع « المعجم الكبير » الذي بدأه مجمع اللغة العربية القاهري ، وهو مشروع طيب مبارك ، قد يصلح أن يكون أساساً لما ندعو إليه ، شريطة تقويم ما قد يكون فيه من خلل ، وتدارك ما فيه من نقص ،

وتنقيحه وفحصه ، لإثبات كفايته وجدارته ، والإسراع في إنجازهِ ، بتوسيع دائرة العمل وتوزيعه ، إذ لا يحتمل أن يصدر جزءاً منهُ ، يمثلان حرفي الألف والباء . في ما أعلم - خلال مدة تزيد على ثلاثين عاماً - . وهذا واجب قومي ومطلب حضاري ، لا يحتمل التأجيل ، فالحاجة ملحة ، والظروف - أراها - مواتية ، ولا بدّ من البدء ، فرحلة الألف ميل تبدأ بخطوة .



الموامس

- (١) انظر في ذلك كتاب « العربية - يوهان فك - ترجمة د . رمضان عبد التواب ص ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٦٠ وغيرها . وكتاب « لغتنا والحياة » د . عافشة عبد الرحمن ، ٤٥ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٧٨ وغيرها .
- (٢) انظر على سبيل المثال د . الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ووجدي رزق غالي / المعجمات العربية ، ببلوجرافيا شاملة مشروحة .
- (٣) د . نصار / المعجم العربي - نشأته وتطوره - (ط ٢) ص ٣٥ ، ٣٦ ، ١٢٣ ، ١٢٦ وغيرها .
- (٤) Haywood, John A. (Arabic Lexicography) , P. 2.
- (٥) نفسه / عن د . صمر (البحث اللغوي عند العرب) ص ٣٤٠ ، ط ٤ .
- (٦) نفسه / عن أ . الخطيب (حول المعجم العربي الحديث) ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
- (٧) نفسه / عن أ . الخطيب نفسه والمرجع نفسه (ص ٢١٨) .
- (٨) Haywood, John A. (Arabic Lexicography) p. 7
- (٩) Haywood, John A. (Arabic Lexicography) p 131 - 132
- (١٠) د . درويش / المعاجم العربية (أ) و د . حجازي / علم اللغة العربية . ص ٩٨ .
- (١١) د . أبو الفرج (المعاجم اللغوية - في ضوء دراسات علم اللغة الحديث) ص ٥ .
- (١٢) انظر عن بدايات التأليف المعجمي في أوروبا :
Collie's Encyclopedia, volume 8, p. 194
- (١٣) د . أبو الفرج / ٢٧ - ٢٩ .
- (١٤) د . حجازي / علم اللغة العربية - ص ٣٠٢ .
- (١٥) نفسه ص ٣٠٤ .
- (١٦) المبارك / فقه اللغة وخصائص العربية ٢١١ . و د . صمر / البحث اللغوي عند العرب ١٩٣ (ط ٢) . و د . حجازي / علم اللغة العربية ٩٦ - ٩٨ ، ٣٠٢ . و د . جيل / الإستدراك على المعاجم العربية ٢٢ .
- (١٧) د . صمر / البحث اللغوي عند العرب / ١٢٥ (ط ٢) . و د . حجازي / علم اللغة العربية ٢٠٢ ، ٢٠٤ . و د . أبو الفرج / المعاجم اللغوية ص ٣٢ - ٣٤ ، و د . أحمد / المعاجم العربية / دراسة تحليلية ، ص ٨٦ ، ٨٨ .
- (١٨) د . جيل / الاستدراك على المعاجم العربية ١٩ ، ٢١ .
- (١٩) نفسه ٢١ .
- (٢٠) انظر في عيوب المعاجم العربية والمآخذ عليها على سبيل المثال :
الشدياق / الجاسوس على القاموس ص ٢ - ٣ .

- د. د. نصار (المعجم العربي - نشأته - وتطوره) ٧٤٧/٢ - ٧٥٩ .
- د. الخطيب (المعجم العربي بين الماضي والحاضر) ص ٧٢ وما بعدها .
- د. درويش (المعاجم العربية) ١٥٧ وما بعدها .
- د. أبو الفرج (المعاجم اللغوية) ٣٢ ، ١٠١ - ١٠٢ .
- د. عمر (البحث اللغوي عند العرب) ط ٢ (ص ١٩٠ وما بعدها) .
- د. الخطيب / معجمات العربية ، ص ٤٩٢ وما بعدها .
- د. يعقوب (المعاجم اللغوية العربية - بذاتها وتطورها) ص ١٨٠-١٨٢ .
- (٢١) طبع عام ١٨٨١م بهولندا في ليدن ، ثم في باريس ١٩٢٧م ، وأخيراً في مكتبة لبنان في بيروت ١٩٧٢م . وقد ترجم منه د. محمد سليم النعيمي عدة أجزاء إلى العربية حتى الآن ، بإشراف وزارة الثقافة في العراق .
- (٢٢) هو معجم عربي إنجليزي ضمّ في ثمانية أجزاء نشر خمسة منها في حياة المؤلف وثلاثة بعد مماته . وهو ليس كسائر المعاجم المزدوجة اللغة ، تعطي الكلمة ومعناها ، وإنما هو أشبه بمجم عربي مرفقة به ترجمة لمادته باللغة الإنجليزية .
- جمع لأول مرة في تاريخ اللغة العربية المفردات من أمهات كتب الأدب ، مما لم يرد في المعاجم القديمة أو معجمي جوليوس وفرايتاج ، ومتخبات من القرآن الكريم ... وما زال من أجود المعاجم المتداولة « . (د. عمر / البحث اللغوي عند العرب ص ٢٠١ ط ٢) .
- (٢٣) د. محمد رشاد الخمزاوي / محاولة في وضع أسس المعجمية العربية - بحث في « حوليات الجامعة التونسية عدد ١٥ ، ١٩٧٧م .
- (٢٤) انظر تلك العيوب ، على سبيل المثال - في المراجع المذكورة في هامش (٢٠) ، وفي غيرها من المقالات والمؤلفات .
- (٢٥) Samuel Johnson : (A Dictionary of the English Language) (المقدمة) .
- (٢٦) انظر في ذلك مفلاً ،
- د. عمر (البحث اللغوي عند العرب) ١٧٧ .
- د. الخطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ٤٩٢ وما بعدها .
- د. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ص ٩٨ وما بعدها .
- د. نصار (المعجم العربي - نشأته وتطوره) ٧٤٧/٢ وما بعدها .
- د. يعقوب (المعاجم اللغوية العربية - بذاتها وتطورها) ، ١٨٤ وما بعدها .
- د. المقاسمي (ترتيب مداخل المعجم) مجلة اللسان العربي - مجلد ١٩ - المغرب العدد الأول - ص ١٤ .
- د. الحمد (بطرس البستاني وجهوده المعجمية) ، بحث في « في المعجمية العربية المعاصرة » ص ٢٢١ .
- د. عفيف عبد الرحمن (من قضايا المعجمية العربية المعاصرة) .
- د. بحث في « في المعجمية العربية المعاصرة » ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .
- (٢٧) د. الخمزاوي / محاولة في وضع أسس المعجمية العربية - حوليات الجامعة التونسية عدد ١٥ / عام ١٩٧٧ ص ١١١ .
- ود. الخطيب (معجمات العربية - مادتها ومناهجها) ٤٩٤ .
- (٢٨) ارتضى هذه التسمية واقترحها د. الخطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها - ص ٥٠٢ .
- (٢٩) انظر في ذلك على سبيل المثال : د. أحمد / المعاجم العربية / دراسة تحليلية الكتاب الأول ص ١٧ - ١٨ (ط ٢) .
- وأ. الجرج / النشاط العربي المعجمي - أسيل أم دخيل (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ٢٨ ، (١٩٧١م) ، ص ١٦٧ .
- ود. عمر / البحث اللغوي عند العرب / ط ٢ ، ص ١١٦ .
- ود. فاخر / دراسات في المعاجم العربية ص ٥ .
- ود. الخطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ص ١٤ .
- ود. الخطيب / من قضايا المعجمية المعاصرة - بحث في المعجمية العربية المعاصرة - ص ٥٩٧ .
- ود. الحمد / بطرس البستاني وجهوده المعجمية - بحث في المعجمية العربية المعاصرة ص (٢١٠)
- (٣٠) Collins Large Print English Dictionary, P. 210 (Dictionary)
- (٣١) Webster's Third New International Dictionary, (Dictionary).

- (٢٢) - Evermyman's Encyclopedia, Volume,4 (Dictionary) P. 390
- (٢٣) - Collier's Encyclopedia, Volume 8 (Dictionary) p. 193
- (٢٤) P. 713 - Encyclopedia Britannica, volume 5, (Dictionary)
- (٢٥) ١. انظر د. درويش / المعاجم العربية ١٥٧ ، ود. أبو الفرج / المعاجم اللغوية في ضوء علم اللغة الحديث ص ٦ .
و٢. الخطيب / من قضايا المعجمية المعاصرة . بحث في المعجمية العربية المعاصرة ص ٥٩٧ .
- (٢٦) الشدياق / الجاسوس على القاموس ٢ .
- (٢٧) د. الطيب / معجمات العربية (مادتها ومناهجها) ص ٢١٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ .
- (٢٨) د. درويش / المعاجم العربية ١٥٧ ، - مع زيادة الدخيل -
- (٢٩) انظر مثلاً د. يعقوب / المعاجم العربية - بداءتها وتطورها - ص ١٨٥
- (٤٠) Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 722
- (٤١) نفسه ،
- (٤٢) د. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ص ٨١ وما بعدها .
- (٤٣) نفسه ٩٨ .
- Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 713. (٤٤)
- (٤٥) نفسه ،
- (٤٦) د. الحجازي (بحث الإستيعاب في المعجم العربي الأوربي) في / في المعجمية العربية المعاصرة ص ٣٦١ .
- Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193 (٤٧)
- (٤٨) المقاد / من تقديم للطبعة الأولى ، من مقدمة الصحاح للأستاذ أحمد عبد الفتور عطار ص٦ .
- (٤٩) انظر في هذه العيوب د. أنيس / دلالة الألفاظ ص ٢٤٨ وما بعدها .
- ود. نصار / المعجم العربي - نشأته وتطور ٧٥٨/٢ - ٧٥٩ . ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر (ص ٨٠ ، ٨١ ، ٩٨ ، ٩٩) ، ود. درويش ١٥٩ - ١٦٠ .
- ود. الطيب / معجمات العربية (مادتها ومناهجها) ص ٥١١ .
- ود. هصر / البحث اللغوي عند العرب / ص ١٩١ - ١٩٢ .
- Collier's Encyclopedia, Volume 8, P. 193
- و١ .
- (٥٠) د. فاخر / دراسات في المعاجم العربية ص ٦ .
- (٥١) سيكون هذا التوضيح محدوداً هنا ، إذ إن تفصيلات كثيرة حول المعاني وأنواعها ، والدلالات وتطورها ، والإستعمالات ، والتعابير الإصلاحية ، والكلمة ومعانيها . ستكون في بحث لاحق سينشر قريباً إن شاء الله ، وهي قضايا تتصل بالدراسات اللسانية الحديثة .
- (٥٢) انظر مثلاً ،
- Encyclopedja Britannica, volume 5, P. 719
- Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193
- Webster s Third New International Dictionary, (Dictionary).
- د. نصار / المعجم العربي - نشأته وتطور ٧٤٧ - ٧٤٩ ، و ٧٧٦ .
- د. أبو الفرج / المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث ٧٦ - د. الطيب / معجمات العربية - مادتها ومناهجها ٥٠٨ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، أ. الخطيب بحث (من قضايا المعجمية المعاصرة) في : في المعجمية العربية المعاصرة ٦٢٣ .
- (٥٣) ابن جني / الخصائص ٢٧٩/١ ، ود. أنيس / في اللهجات العربية ١٦٥ - ١٦٦ .
- Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 719. (٥٤)
- Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193.
- ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر ٧٣ ، وأ. الخطيب ٦١٧ .

(٥٥) د. الخطيب المعجم العربي بين الماضي والحاضر ٧٢ - ٧٤ ،
وَأ. الخطيب ٦١٧ .

(٥٦) -Encyclopedia Britannica, Volume 5, P. 719.

(٥٧) -Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193

(٥٨) Webster's Third New International dictionary. (dictionary)

ومشروع معجم فيشر للمعجم العربي التاريخي عن د. نزار ٧٧٨ ، ود. الخطيب / المعجم العربي بين الماضي والحاضر
٨٥ . ٨٨ ، ود. يعقوب ١٨٥ .

(٥٩) -Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720

- Webster's Third New International Dictionary. (dictionary).

و دوزي تكملة المعاجم العربية (مترجم) ٢٧/١ (المقدمة) .

وليفشر / مشروع المعجم العربي التاريخي ، عن د. نزار ٧٧٨ .

(٦٠) - Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720.

- Webster's Third New International Dictionary, (dictionary).

وليفشر / عن د. نزار ٧٧٨ ، ود. نزار ٧٦٧ .

ود. أبو الفرج ٨٢ . ٩٤ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، وأ. الخطيب ٦٢٥ .

(٦١) -Encyclopedia Britannica, volume 5 P. 720

(٦٢) حول هذه القضية ، انظر على سبيل المثال ، الشدياق ٢ ، د. أنيس / دلالة الألفاظ ٢٤٩ - ٢٥٠ . د. نزار

٧٥٨/٧٥٩ ، ٧٦٥ . د. درويش ١٥٩ ،

د. الخطيب ٩٨ ، كريستال ١٤٥ . د. عبد الرحمن (شعبان) ٩٠ وما بعدها ، د. الطيب ٥١١ ، د. يعقوب ١٨٥ ،

١٨٦ . الخطيب ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٩ ، ٦١٨ ، ٦٢١ . وغيرها .

(٦٣) -Colliers Encyclopedia, volume 8, P. 193

(٦٤) عن د. نزار ٧٧٥ .

(٦٥) نفسه .

(٦٦) -Collier's Encyclopedia, volume 8, P. 193.

(٦٧) أ. الخطيب في بحثه التّيم (من قضايا المعجمية المعاصرة) ٦٢١ .

(٦٨) نفسه

(٦٩) نفسه .

(٧٠) - Encyclopedia Britannica, volume 5 P. 721.

(٧١) Collier's Encyclopedia, volume 14, (Lexicography), P. 534

(٧٢) كريستال ١٤٥ - ١٤٦ .

(٧٣) ليفشر - عن د. نزار ٧٨٠ .

(٧٤) أ. الخطيب ٦٢٥ .

(٧٥) - Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 721

(٧٦) انظر على سبيل المثال ،

- Encyclopedia Britannica, volume 5, P. 720.

- Collier's Third new International Dictionary, (dictionary).

وليفشر عن د. نزار ٧٧٩ ، ود. يعقوب ١٨٥ ، ١٨٦ ، د. الطيب ٥١١ ، وأ. الخطيب ٦٢٥ . د. أنيس / في

اللهجات العربية ١٩٩ ، المبارك ٢١٢ .

(٧٧) د. نزار ٧٧٦ - نقلا عن ،

- International Dictionary and Encyclopedia

By : Hunter and Morris.

- (٧٨) د. درويش ١٤٢ .
 (٧٩) كريستال ١٤١ .
 (٨٠) نفسه ١٣١ ، ١٣٤ .
 (٨١) د. خليل / هاشم ترجمة كتاب كريستال (التعريف بعلم اللغة) ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .
 (٨٢) د. أنيس / في اللهجات العربية ١٩٣ - ٢٠١ .
 (٨٣) نفسه ٢٠٦ .
 (٨٤) نفسه ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
 (٨٥) د. الخطيب ٧٤ ، يعقوب ١٨٧ .
 (٨٦) الشدياق / الجاسوس على القاموس ٣ ، ١٠ ، ١١ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٢٧ .
 (٨٧) انظر على سبيل المثال :
 د. نصار ٧٥٤ - ٧٥٨ ، د. درويش ١٥٨ ، ١٥٩ ، د. الخطيب ٩٨ ، د. أبو الفرج ٤٠ ، ٤٢ ، د. الطيب ٥١٤ ، د. يعقوب ١٦٠ وما بعدها ، ١٨١ ، د. القاسمي (بحث ترتيب مداخل المعجم) مجلة اللسان العربي ص ١٤ ، وغيرهم .
 (٨٨) الشدياق ٢٥ ، ٢٧ ، د. نصار ٧٥٥ .
 (٨٩) د. يعقوب ١٦٥ ، وأطلق عليها الترتيب التلطي الفرعي لمداخل المعجمات العربية .
 (٩٠) أ. الخطيب (بحث من قضايا المعجمة المعاصرة) في : (في المعجمة العربية المعاصرة) ص ٦٣٥ .
 * كان نفع كلمة « كاتب » لمت الكاف ، ومكتبة تمت الميم ، وتكاتب تحت الياء .. الخ وبذلك تُخسّث مفردات الأسرة والمادة الواحدة .
 (٩١) فليش / العربية الفصحى : نحو بناء لغوي جديد - تعريب وتحقيق د. عبد الصبور شاهين ، ص ١٩١ .
 (٩٢) العاليلي / معجم المرجع - المقدمة .
 (٩٣) انظر في ذلك على سبيل المثال :
 الشدياق ١٠ ، ١١ ، د. نصار ٧٥٦ - ٧٥٨ ، د. الخطيب ٩٨ ، د. أبو الفرج ٤٧ وما بعدها ، د. درويش ١٥٩ ، (ونقلا عن مشروع فليش ١٤٠ ، ١٤٣) ، د. حسان ٣٢٨ - ٣٢٩ ، د. الطيب ٥١٨ ، د. يعقوب ١٨٥ ، د. عبد الرحمن (شعبان عبد العظيم) ٩٠ وما بعدها ، د. الحمزاوي / بحث : (في المعجمة العربية المعاصرة) ٣٧٠ ، ٣٧١ ، وغيرهم .
 (٩٤) أ. الخطيب ٦٢٨ .
 (٩٥) د. الحمزاوي / بحث في : (في المعجمة العربية المعاصرة) ٣٧٠ - ٣٧١ .
 (٩٦) أ. الخطيب ٦٢٩ .
 (٩٧) عن د. درويش ١٤٠ .
 (٩٨) نفسه ١٤٣ .
 (٩٩) انظر على سبيل المثال : د. نصار ٧٥٠ ، د. درويش ١٥٠ (في نقده عدم التزام مصنفي المعجم الكبير - الجزء الأول ، باختلاف والمبادئ في شرحهم وشواهدهم) ، د. الخطيب ٧٢ ، د. مختار ١٩٠ ، د. القاسمي (بحث / ترتيب مداخل المعجم) اللسان العربي مجلد ١٩ ، العدد الأول ، ص ١٤ .
 Collier's Encyclopedia, volume 14, (Lexicography) P. 533. (١٠٠)
 (١٠١) على سبيل المثال : د. نصار ٧٤٩ - ٧٥٠ ، ٧٧٢ ، د. الطيب ٥١٩ ، د. يعقوب ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .
 (١٠٢) - Collier's Encyclopedia, V. 8, (Dictionary), P. 193
 (١٠٣) د. القاسمي / بحث « علم اللغة وصناعة المعاجم » ، مجلة الدارة ، عدد ٤ ، السنة الثالثة ، يناير ١٩٧٨ ، ص ٣١
 - Encyclopedi Britannica, V. 5, (Dictionary), P.713 (١٠٤)
 (١٠٥) د. نصار ٧٧٠ .

(١) مراجع البحث

(أ) المراجع العربية:

- أحمد ، عبد السميع محمد (دكتور) .
- (المعاجم العربية - دراسة تحليلية) ، الكتاب الأول ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٤ م .
- أنيس إبراهيم (دكتور)
- (دلالة الألفاظ) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ ، ١٩٦٢ م .
- (في اللهجات العربية) ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٦ ، ١٩٨٤ م .
- جيل ، محمد حسن حسن (دكتور)
- (الاستدراك على المعاجم العربية - في ضوء مئتين من المستدركات الجديدة على لسان العرب وتاج العروس) ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، ١٩٨٦ م .
- الجرح ، محمد سالم
- (انشاآت العربي المعجمي - أصيل أم دخل) . بحث في (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ، ٢٨ ، ١٩٧١ م .
- جمعية المعجمية العربية بتونس ، (في المعجمية العربية المعاصرة - وقائع ندوة مافوية الشدياق ، ويطرس البستاني وورينحات دوزي) - ط ١ ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
- ابن جني ، أبو الفتح عثمان (الخصائص) تحقيق محمد عبد الحليم النجار ، القاهرة ، دار الكتب ، ١٩٥٦ م . (ج ١) .
- حجازي ، محمود فهمي (دكتور) .
- (علم اللغة العربية - مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية) ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، د.ت .
- حسان ، تمام (دكتور) .
- (اللغة العربية معناها وسياها) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٧٣ م .
- الحمد ، علي توفيق (دكتور) .
- (يطرس البستاني وجهوده المعجمية) ، بحث في « في المعجمية العربية المعاصرة » ، جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، دار الغرب الإسلامي / بيروت .
- الحمزاوي ، محمد رشاد (دكتور) .
- (الاستيعاب في المعجم العربي الأوروبي) بحث في (في المعجمية العربية المعاصرة) جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م . (محاولة في وضع أسس المعجمية العربية) ، بحث في مجلة « حوايات الجامعة التونسية » ، عدد ١٥ ، ١٩٧٧ م .
- الخطيب ، أحمد شفيق .
- (حول المعجم العربي الحديث) ، بحث منشور في « الموسم الثقافي الأول لمجمع اللغة العربية الأردني » منشورات المجمع ، عمان / الأردن ، ١٩٨٣ م . (من قضايا المعجمية العربية المعاصرة) ، بحث منشور في : « في المعجمية العربية المعاصرة » ، جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
- الخطيب ، عدنان (دكتور) .
- (المعجم العربي بين الماضي والحاضر) - معهد البحوث والدراسات العربية ، طبعة دار النهضة الحديثة بالقاهرة ،

- ١٩٦٦/١٩٦٦ م.
- خليل ، حلمي (دكتور).
(التعريف بعلم اللغة - لدافيد كريستال) هوامش الترجمة العربية، ط ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية - مصر ، ١٩٧٩ م.
- درويش ، عبد الله (دكتور).
(المعاجم العربية - مع اعتناء خاص بمجموع العين للخليل بن أحمد) ، مكتبة الشباب بالقاهرة ، د. ت. دوزي ، رينهارت.
(تكلمة المعاجم العربية) ج ١ ، ترجمة د. محمد سليم النعمي ، نشر وزارة الثقافة والفنون - العراق ، توزيع الدار الوطنية للتوزيع والإعلان ، دار الحرية للطباعة ، ١٩٧٨ م.
- الشدياق ، أحمد فارس.
(الجباسوس على القاموس) ، القسطنطينية ، مطبعة الجوائب ، ١٢٩٩ هـ .
- الطيب ، عيّد محمد (دكتور).
مجموعات العربية - مادتها ومناهجها ، مطبعة الأمانة بالقاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٥/١٩٨٥ م.
- عبد الرحمن ، شعيان عبد العظيم (دكتور).
(شذرات من علم اللغة) ، مطبعة حسان بالقاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٤/١٩٨٤ م.
- عبد الرحمن ، عائشة (دكتورة).
(لغتنا والحياة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، مطبعة الجيلاوي بالقاهرة ، ١٩٦٩ م.
- عبد الرحمن ، عفيف (دكتور).
(من قضايا المعجمية المعاصرة) ، بحث في « المعجمية العربية المعاصرة » جمعية المعجمية العربية بتونس ، ط ١ ، دار الغرب الإسلامي ببيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- العقاد ، عباس محمود.
(تقديم للظيمة الأولى من مقدمة الصحاح ، للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار) ، دار العلم للصلايين - بيروت ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- الملايكي ، عبد الله (الشيخ الدكتور).
(المرجع) ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٢ م.
- عمر ، أحمد مختار (دكتور).
(البحث اللغوي عند العرب - مع دراسة لقضية التأثير والتأثر) ، عالم الكتب بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م ، ط ٤ ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- غالي ، وجدي رزق.
(المجموعات العربية - بيبليوجرافية شاملة مشروحة) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.
- فاخر ، أمين محمد (دكتور).
(دراسات في المعاجم العربية) ، مطبعة حسان بالقاهرة ، ١٩٨٤ م.
- أبو الفرج ، محمد أحمد (دكتور).
(المعاجم اللغوية - في ضوء دراسات علم اللغة الحديث) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٦ م.
- فك ، يوهان.
(العربية) ترجمة د. رمضان عبد التواب ، الناشر ، مكتبة الخانجي بمصر ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- فليش ، هنري.
(العربية الفصحى - نحو بناء لنوي جديد) ، تعريب وتحقيق د. عبدالصبور شاهين ، دار المشرق - بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣ م.
- القاسمي ، علي (دكتور).
(ترتيب مداخل المعجم) بحث في « مجلة اللسان العربي » مجلة ١٩ ، العدد الأول ، الرباط - المغرب .
(علم اللغة ، وصناعة المعاجم) بحث في « مجلة الدائرة السودية » عدد ٤ ، البنة الثالثة ، يناير ١٩٧٨ م.
- كريستال ، دافيد
(التعريف بعلم اللغة ط ٢) ، ترجمة د. حلمي خليل ، الهيئة المصرية العامة - الإسكندرية - مصر ، ط ١ ، ١٩٧٩ م.

- المبارك : محمد
قته اللغة وخصائص العربية) ، دار الفكر - بيروت ، ط ١٠ ، ٦ ، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- نصار : حسين (دكتور)
(المعجم العربي - نشأته وتطوره) ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٨م.
- النعيمي : محمد سليم (دكتور)
(مقدمة تكملة المعاجم العربية - لورينهارت دوزي) ، ج ١ - الترجمة العربية ، بغداد ، ١٩٧٨م.
- يعقوب : أميل (دكتور)
(المعاجم اللغوية العربية - بداءتها وتطورها) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١م.

(ب) المراجع الأجنبية:


- *- Collier's Encyclopedia, Volume 8 - 14 Macmillan Educational Corporation, New York, P.F. Collier
- *- Collins - Large Print English Dictionary, Editor in Chief, David B. Guralink, 1980
First Published in thi edition, William Collins Sons and Coman Glasgow, Great Britain.
- *- Everyman s Encyclopedia, Volume 4, Fifth Edition, London, J.M. Dent and Sons Ltd., 1967.
- *- Encyclopaedia Britannica, Volume 5, founded 1768, 15th Edition,
Helen Hemingway Publisher, 1973 _ 1974.
- *- Haywood John A., (Arabic Lexicography), Leiden, E.J. Brill, 1965.
Johnson, Samuel, (Adictionary of the English Language).
- *- Webster's Third New International Dictionary
Unbridged, Copyright, 1971, By : G and C. Merriam Co. made, in U.S.A.

الفيلسوف الغزالي

فيلسوفاً - تربوياً - معالجاً

للمشكلات المعاصرة

د. عبد المجيد دياب

 أبو حامد الغزالي علمٌ من أعلام الفكر الإنسانيّ . يوضع إلى جانب سقراط وأفلاطون بين اليونان ، وديكارت وبسكال بين المحدثين . وهو قبل هذا حجة الإسلام ، فمُنذُ أوائل القرن السادس الهجريّ ، ومفكرو الإسلام يتدارسونّه ، وينقلون عنه ، ويحتجّون به إلى اليوم . ولم يقف أثره عند الشرق ، بل امتدّ إلى الغرب ، فترجمت بعض كتبه إلى مختلف اللغات .

وفي عصره انتهت صفوة الدراسات الإسلاميّة في القرآن وتفسيره ، ولغته وألفاظه وأسلوبه ونظمه ، ووجوه إعجازه وسائر علومه وفنونه . كما أنّه إلى جانب ذلك ، عصرٌ تلقّي مع هذه الدراسات الإسلاميّة الواسعة حضارات الأمم

وننتاج العقول، وثمرات الأفكار وسبحات الأخيلة وإشراقات القلوب، ونزعات الإلحاد في فلكات الزندقة .

ومع كل ذلك فقد اصطرعت فيه آراءٌ وعقائدٌ ومذاهبٌ ومقالاتٌ كثيرة : منها ما كانت السياسة قد استغلّتها ، ومنها ما أشعلته الحماسة المذهبية ، ومنها ما جمعت بين الأمرين : الحماسة والسياسة ، كل ذلك تلاقى في القرن الخامس الهجري . عصر أبي حامد الغزالي - ولمثل هذا أوجب المؤرخون العصريون ، أن يكون لعصر الرجل - أي رجل - أثرٌ في سيرته ^(١).

فلو أردنا أن نُشير إلى الغزالي بقلبٍ فماذا نحن قائلون ؟ أنسميّه صوفياً ؟ أم متكلماً ؟ أم فقيهاً ؟ أم فيلسوفاً ؟

إن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا أُطلقت عليه أو تنقصه بعض حقه على الأقل . ولقد كان من التوفيق إلى حد بعيد أن يُلقب الغزالي بحجة الإسلام ، لأنه هذا المفكر العبقري ممن تعرضوا للفقّه ، وللکلام ، وللتصوّف والفلسفة ولم يكن في خياله ، ولا في منهجه ، إلا الدفاع عن الإسلام ، ومن أجل ذلك كانت تسميته بحجة الإسلام ، تسمية موقفة ودالة ودقيقة في نفس الوقت ، فلم يكن بالمتصوّف النزاع إلى التأمل الصّرف فقط ، ولا بالمفكر الميال إلى العزلة عن الأمور التي تشغل المجتمع ، بل كان يسهم في تحسين حال الناس ويعلو بهم مواكب الحياة الروحية والنفسية والجسمية ، فكان يحبّ الفضيلة لذاتها ، ويحبّ المجتمع أن يكون فاضلاً ، ويحبّ للإنسان أن يسير في معارك السمو والكمال .

وهكذا كان الغزالي أميراً من أمراء الفقّه النير في تاريخ الحضارة الإنسانية كلّها ، فحين شاء الغزالي أن يفلسف ويتفلسف ، دفعه حب الإستطلاع أن يقرأ كثيراً ، فقرأ لفلاسفة الإسلام ، كما قرأ لغيرهم ، وتمكّن كلّ التمكّن من فلسفة أرسطو ، والفارابي وابن سينا . ونظرة إلى كتبه عامّة تشهد على مدى وقوفه على التراث الفلسفي المتشعب المتنوع القديم والحديث ، ولقد ظهرت ثمار قراءته فيما كتب وألف ، وكتابه (تهافت الفلاسفة) من أشهر كتبه وأخطرها ، وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى .

وهكذا فَتَحَ أبو حامد الغزالي في عَصُورِ الظَّلامِ التي كانت تَرْزَحُ تَحْتَهَا أُوْرْبَا فَتَحَ الأفَاقَ الرَّحْبَةَ للتَّفَكُّيرِ الحَدِيثِ ، وَشَقَّ الطَّرِيقَ أَمَامَ العَقْلِ العِلْمِيِّ ، وَسَبَقَ بِقُرُونٍ خَمْسَةِ عَلَى الْأَقْلَ « دِيكَارْت » وَسَائِرِ المِفْكَرِينَ الَّذِينَ وَضَعُوا قَوَاعِدَ البَحْثِ العِلْمِيِّ ، وَمَا نَجَمَ عَنْهَا مِنْ تَطَوُّرٍ هَائِلٍ فِي حَيَاةِ الْبَشَرِ وَتَفْكِيرِهِمْ ، وَأَسْلُوبِ فَهْمِهِمْ لِلطَّبِيعَةِ وَتَسْخِيرِهَا لِشُؤُونِهِمْ ، فَقَدْ عَالَجَ أَمَهَاتِ الْقَضَايَا الفَلَسَفِيَّةِ الْكُبْرَى الَّتِي شَغَلَتْ كِبَارَ المِفْكَرِينَ وَالفَلَّاسِفَةَ مِنْ قَبْلِهِ وَمِنْ بَعْدِهِ ، وَوَقَّفَ مِنْهَا مَوْقِفًا أَصِيلًا ، وَاتَّجَاهًا مَجْدَدًا (٢) . وَإِلَى جَانِبِ الْقَضَايَا الفَلَسَفِيَّةِ بَحَثَ كَثِيرًا مِنْ الإِغْتِبَارَاتِ المُنَطْقِيَّةِ النَّفْسِيَّةِ ، وَالتَّرْبَوِيَّةِ ، وَالحَقْلِيَّةِ ، وَالاِجْتِمَاعِيَّةِ ، وَكَتَبَهُ الْكَثِيرَةَ المَتَعَدِّدَةَ يَنْبُوعُ ثَرٍّ لِلْبَاحِثِ عَنْ وَجْهَاتِ النِّظَرِ هَذِهِ فِي تَارِيخِ الْفِكْرِ الْإِنْسَانِيِّ .

فِيْمُكِّنُ أَنْ يَعْتَبَرَ الغَزَالِيَّ نُمُوْدَجًا لِلْمِفْكَرِينَ الَّذِينَ أَثَرُوا فِي مَجْتَمَعِهِمْ بِالْفِكْرِ وَالبَيَانِ تَأْثِيرًا بَالِغًا .

وَالدَّارِسُ لِلغَزَالِيِّ دِرَاسَةً وَاعِيَةً مَتَفَحِّصَةً يُمْكِنُهُ إِرْجَاعُ مَا يَكْتُبُهُ رِجَالُ التَّرْبِيَةِ وَعِلْمُ النَّفْسِ إِلَى أَصْلِهِ الْأَصِيلِ مِنْ تَرَاتُّبَاتِ الغَزَالِيِّ وَغَيْرِهِ ، وَإِذَا نَظَرَ الدَّارِسُ إِلَى قَوْلِ الغَزَالِيِّ فِي (رِسَالَةِ أَيَّهَا الْوَلَدِ) (٣) .

« وَمِنْ دَقَائِقِ صِنَاعَةِ التَّعْلِيمِ أَنْ يَزُجَرَ الْمُتَعَلِّمُ عَنْ سُوءِ الْأَخْلَاقِ ، بِطَرِيقِ التَّعْرِيفِ مَا أَمَكُنْ ، وَبِطَرِيقِ الرَّحْمَةِ ، لَا بِطَرِيقِ التَّوْبِيخِ ؛ فَإِنَّ التَّصْرِيحَ يَهْتِكُ حِجَابَ الْهَيْبَةِ ، وَيُورِثُ الْجُرْأَةَ عَلَى الْهَجُومِ بِالْخِلَافِ ، وَيُهَيِّجُ الْحَرَصَ عَلَى الْإِصْرَارِ » .

لَوْ نَظَرَ الدَّارِسُ إِلَى هَذَا ، لَوَجَدَهُ مُتَّفَقًا مَعَ الْمُرَبِّينَ الْمُعَاَصِرِينَ ، الَّذِينَ يَلْعَنُونَ أَهْمِيَّةَ كَبِيرَةً عَلَى الْعِلَاقَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، الَّتِي تَرْبِطُ الْمُعَلِّمَ بِالْمُتَعَلِّمِ (٤) ؛ إِذْ أُنْ

(١) انظر عصر الإمام الغزالي - للدكتور مصطفى جواد ص ٤٩٣ وما بعدها (مهرجان الغزالي) .

(٢) انظر أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢١١ ، وما بعدها (بحث الدكتور

إبراهيم مذكور) .

(٣) طبعت عدة مرات في القاهرة .

(٤) انظر كتاب الصحة النفسية للدكتور مصطفى فهمي .

نجاح التربية إنما يترتب - إلى حد كبير - على علاقة العطف والمودة والتعاون ، الذي يجب أن يربط بين المعلم وتلميذه ، فهذه العلاقة كفيلاً بأن تُشعر التلميذ بالإطمئنان إلى معلمه ، فلا يخشاه وينفر من علومه ، بل تزيد شغفاً بالعلم والتعلم . وهكذا وجدنا في الغزالي هادياً ربط حاضراً بماضيها ؛ فأمناً بأن المجد الذي ننشده اليوم ، له أصول عريقة في أغوار تاريخنا .

وهاكم علماً من أعلام الفكر المعاصر ، وهو الدكتور عثمان أمين صاحب المذهب المعروف (بالجوانية) وقد كنا نظن أنه هو أول من نادى به يقول في : (الجوانية الأخلاقية عند الغزالي) . « البراني والجواني قد جلاه الغزالي من قبلنا بتحليل نفسي دقيق ، وبيان فلسفي عميق ، يندر أن نجد في أي أدب من أداب العالم - قديمه وحديثه - ما يقاربه في اللطافة ، والدقة ، والغزارة .

وحاصل موقف الغزالي من الأخلاق ، هو إلتماس المعنى الجواني للأقوال والأفعال ، وربط الأعمال الظاهرة بالبواطن الباطنة ، واشتراط حضور القلب ، وصدق النية ، وقام الإخلاص في العبادات ، أو المعاملات ، وهكذا تعمق في فهم المثل الأعلى الأخلاقي ، وربط حياة المتعبد المستنير ، بحياة المجتمع الفاضل (٥) .

ومع أن هذه شهادة نعتز بها للغزالي من فيلسوف مُحدث ، نجد الباحثين الأوروبيين ، قد شهدوا للغزالي بطول الباع ، وقوة الإبداع ، فقال (مكدونالد) عن الغزالي : إنه أعرق المفكرين المسلمين أصالةً ، وأعظم المتكلمين المسلمين إطلاقاً ، ولا غرابة إذ وجدنا الغربيين قد أجلوه ، وأفادوا من آرائه ، ووجدوا بينه وبين أحد أئمتهم وهو القديس (توما الإكويني) صلة وثيقة ، حتى قال أحد باحثيهم : لا ريب عندنا في أن الذين يتهمون علماء المسلمين بفقرهم إلى الابتكار ، وانحطاط مستواهم العقلي ، لم يقرأوا ابن رشد ، ولم يتصفحوا الغزالي ، بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم .

(٥) الجوانية الاخلاقية عند الغزالي - للدكتور عثمان أمين ص ١٣١ وما بعدها (مهرجان الغزالي).

وإن وجود مذاهب إسلامية الأصل في كتاب (الخلاصة الفلسفية) للقديس (توما الإكويني) وهو حصن المسيحية الغربية لدخس كافٍ لاثهام العرب بالجبر، ورميهم بالفقر إلى الخلق والابتكار.

الغزالي تربوياً :

يتضح من دراسة ما كتبه (الغزالي) عن التعليم والتّهذيب أنه كان يهدف إلى غايتين : هما الكمال الإنساني الذي غايته التقرب من الله ، ثم الكمال الإنساني الذي غايته سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ، فأراد لذلك أن يعلم الناس حتى يبلغهم الأهداف التي جعلها غايته ومقصده ، فقال عندما تناول « آداب معلم الصّبيان » . « يقبّح عند التلاميذ الغيبة ، ويوحّش عندهم الكذب والنميمة ، ولا يسأل عن أمر ينيبهم فيستقلّوه ، ولا يكثر الطلب من أهلهم فيملّوه ، ويعلمهم الطهارة والصلاة ، ويعرفهم بما يلحقهم من التجاسة » . كما أشار في (رسالة أيها الولد) إلى وجوب أن يقتدي المعلم بصاحب الشرع ، صلوات الله وسلامه عليه ، وكذلك لم ينسَ شؤون الدنيا فأعد لها عدتها في التربية ، وقد حرص الغزالي على إقامة علاقة عاطفية متينة بين المعلم والمتعلّم ، وبنى هذه العلاقة على الحب والعطف والثقة والاحترام المتبادل ، فإذا وُجدت مثل هذه الروابط ، فإن مهمة كلّ من المعلم والمتعلّم سوف تصبح سهلة ومحببة إلى النفس ، وإذا قرأت قوله في (الأدب في الدين) .

« ويكون معظم تأديب المعلّم بالرهبة ، ولا يكثر الضرب والتّعذيب ، ولا يحدثهم فيجثروا عليه ، ولا يدعهم يتحدثون فينبسطون بين يديه ، ولا يمازح بين أيديهم أحداً ، ويتنزه عما يُعطونه ، ويتورّع عما بين يديه يطرحونه ، ويمنعهم من التحريش ، ويكفهم من التفتيش » . وقوله في (رسالة أيها الولد) عندما تناول آداب المتعلم .

« ألا يتكبر على العلم ولا يتأمر على المعلم ، بل يُذعن لنصيحته إذعان

المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق .

ويمثل هذا يتضح للقارئ ، أن ما نستورده من أفكار ، هو اجترار لما قاله الغزالي قبل ذلك . والتربية الحديثة تهتم بالنواحي العاطفية اهتماماً كبيراً ، إذ أن نفور المتعلم من أستاذه أو مدرسه ، وعدم اطمئنانه إليه ، لقسوته أو غلظته ، من الأسباب الداعية إلى إخفاق المعلم في تعليمه ، وانحراف المتعلمين . وإزاء ذلك ندع حجة الإسلام يبين لنا أهم الصفات التي ينبغي أن يتصف بها المعلم المثالي :

« وهي الأمانة والتفاني في العمل ، والشفقة والرحمة بالمتعلم ، والتسامح وسعة الصدر ، والتعفف عن المادة ، وغزارة العلم ، وعمق المعرفة ، والاستقامة ، والتمسك بالمبدأ ، فبدأ بإصلاح نفسه ، فإن أعين تلاميذه إليه ناظرة ، وأذنانهم إليه مصغية ، فما استحسنه فهو عندهم الحسن ، وما استقبحه فهو عندهم القبيح ، ويلزم الصمت في جلسته ، والشزر في نظره ، ويكون معظم تأديبه بالرهبة » .

وليس هناك أحد ينكر أن كل هذه الصفات ضرورية الآن ، ويجب توافرها في المعلم المثالي الناجح في عمله ، وقد فطن الغزالي إلى أن اتساع مجال العلم والمعرفة ، خير من قصره على نواح محدودة وأشار إلى أن اتساع الثقافة ، يجنب كره العلوم غير المعروفة ، ويجنب احتقارها ؛ إذ أن الجهل بالشئ يسبب العداء له ، ويعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التربوية المعاصرة التي تنادي بجعل المدرج الدراسي واسعاً شاملاً للعلوم المختلفة ، كما فطن إلى أن هناك فروقاً بين الأفراد ، من حيث استعداداتهم العقلية ، وقدراتهم الخاصة ، فنصح أن تتمشى عملية التعليم مع المستوى العقلي للمتعلم ، وأن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفره .

وأن المتعلم القاصر ينبغي أن يُلقى عليه الجليّ اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، والمعلم يدخره عنه ، فإن ذلك يُفتر رغبتاً في الجليّ ونشوش عليه قلبه .

وغنى عن الكلام ما لهذا المبدأ من أهمية تربوية ، ولقد بين إمامنا أن

دراسة المعلم لنفسية المتعلم ، وطباعه ، وخصاله من ضروريات مهنته ، كما فطن إلى كثير من الصفات المميزة للصبي والمراهقين ، التي يجب أن يراعيها المعلم أثناء تعليمه لتلميذه ، ولا شك في أن دراسة علم النفس من أهم الدراسات التي يجب أن يكون عليها إعداد المعلم .

ومن الأمور التي تدعو إلى الإعجاب بآراء الغزالي ، أنه وضع أسسا سليمة تبنى عليها طريقة التعامل بين الناس بعضهم مع بعض ، أي أنه وضع أسسا للتربية الاجتماعية أيضا ^(٦) ، فاسمعه يقول عندما تعرض للحديث عن الشريف من الناس : « يهذب أخلاقه ، ويتحفظ في ألفاظه عند غضبه وخطابه ، يكرم جلساءه ، ويواصل إخوانه ، ويصون أقاربه ، ويعين جيرانه » .

ومما ذكره في آداب المعاشرة : أن الفرد إذا دخل مجلساً أو جماعة سلم وجلس حيث امتنع ، وخص بالسلام من قرب منه ، وإذا سأل أحداً من جلسائه حاجة فقصها له فهو أخ مستفاد ، وإن لم يقضها فلا يذمه ، فيكتسب عداوته ، ولا يطمع أن يكون له في الغيب كما هو في العلانية فإنه لا يجد ذلك أبداً ، ولا يطمع فيما بين أيدي الناس فيذل لهم ويذهب دينه معهم .

ويستخلص مما جاء به الغزالي في هذه الناحية : أنه كان من المهتمين ببناء الصلات بين الناس بعضهم مع بعض ، بحيث تكون مبنية على المودة ، والمحبة ، والاحترام المتبادل ، وبحيث تراعى آداب اللياقة في التعامل بين الأفراد . تلك المظاهر التي تعتبر من أولى مقومات الحياة الديمقراطية ، التي اتصف بها الإسلام على وجه العموم .

ومن الواضح في منهج الغزالي ، النزعة الدينية الصوفية التي تجعله يضع علوم الدين فوق كل اعتبار ، ويراه أداة لتطهير النفس وتنقيتها من صدأ الدنويات ، وهو بذلك يؤكد الاهتمام بالتربية الخلقية التي ترتبط لديه بالتربية الدينية ، ويلحظ أنه يستعمل في بعض الأحيان عبارات تشبه العبارات التي استعملها

(٦) راجع التربية عند الغزالي . للأستاذة فتحية سليمان ص ٧٦٣ وما بعدها (مهرجان الغزالي).

الفيلسوف والمربي اليوناني القديم أفلاطون في كتاباته . وهو يتكلم عن تراكم صداً الجهل على النفس البشرية ، إذا انغمست في لذاتها المادية ، وعن إزالة هذا الصداً بطريق التربية المثالية الصحيحة ، ومن المعروف أن الغزالي درس الفلاسفة اليونان دراسة دقيقة ، وردّ على فلسفتهم ونظرياتهم .

والدّارس للتّراث العربي على العموم والغزالي على الخصوص يلمس بكلمات يديه العقلية العربية الولود ، التي جادت في الماضي ، وأثّرت في الحاضر ، حتى يُمكننا أن نؤكد القول بأن ما نستورده اليوم من أفكار الغرب ، وتجاربهم إنّما هو وليد قيمنا الروحية والحلقية والفكرية .

الغزالي ومشكلات العصر :

الغزاليّ فقيه مسلم ، وفيلسوف سياسيّ ، تفاعل مع الحياة العامة ، وصوّر دروسها التي تملّحها تجربة عصره ، وأضاف إليها تجربة الدّول الإسلامية في أسمى معانيها . فيقرّر أن الإمتناع عن النسل جائز في نظره ، ويذكر في ذلك أن الاختلاف في إباحة وكراهة على أربعة مذاهب ، فمن مبيح مطلقاً بكلّ حال ، ومن محرم مطلقاً بكلّ حال ، ومن قائل يحلّ إذا اتفق عليه الزوجان ، ومن قائل أنه يباح في المملوكة دون الحرّة ،

ثم يقول بعد سرد هذه الأقوال في كتابه (الجزء الثاني من الإحياء) والصحيح عندنا أن ذلك جائز « ومع تسويغه الإمتناع عن الحمل لا يسوّغ الإجهاض بأي صورة من صوره ، ويقول في ذلك : « ليس هذا كالإجهاض والوآد ؛ لأن ذلك جنائية على موجود حاصل ، وله مراتب . وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم ، وتختلط بماء المرأة ، وتستعد لقبول الحياة ، وإفساد ذلك جنائية ، فإن صارت مضغةً وعلقةً كانت الجنائية أفحش ، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلفة زادت الجنائية تفاحشا .

ومن مسوغات تحديد النسل عنده ، الخوف من كثرة العيال ، أو استبقاء

المرأة لجمالها . إلى غير ذلك من المسوغات التي يبرهن على جوازها . وللاستاذ محمد أبو زهرة ردّ طويل على كلام الغزالي ، يمكن للمستزيد أن يقرأه في بحثه (الغزالي الفقيه) (٧) .

والدارس لكتاب (إحياء علوم الدين) وبقية كتب الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته ، يرى فيها أنه باحث سيكولوجي يستشف أغوار النفس الإنسانية ، بمعنى يشبه علماء النفس المحدثين ، حيث يدرسون عدداً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بالنفس والتجارب الشخصية التي حصلت لهم وللآخرين ، كما فصل القول في الهوائف والانفعالات وحللها تحليلاً عميقاً ، وعنى بالسلوك الفردي والاجتماعي ، فخرج بحثه عن أن يكون مجرد بحث أفكار . فلا شك أن الغزالي يعتبر أول من دَوّن علم الأخلاق ، وفلسفه على الروح الإسلامية ، والمبادئ القرآنية ، وعلى هدي من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم ينصح الإمام الغزالي بالرهبنة ، بل على العكس نهى عنها ، نهياً باتاً .

فقال :

« قد يظن الجهال أن شرط التواكل ترك الكسب ، وترك التداوي ، والاستسلام للمهلكات ؛ وذلك خطأ ؛ لأن ذلك حرام في الشرع ، والشرع قد أثنى على التواكل ونذب إليه ، فكيف يقال : ذلك محظور ؟ » .

ونهى عن التواكل والبطالة ، فأوجب أن يعلم (المرء) أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة ، وأن المنازل الرفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار ، واتخاذ السبل الموصلة إليها ، بعد بذل الجهد ، ولا يتأتى ذلك إلا لذوي العزائم القوية ، وقد عالج في (الأدب في الدين) الطبيعة البشرية بهادٍ من دينه ، وجعل لها أبعاداً ثلاثة :

١ - البعد النفسي : يعني الفرد مع نفسه ومشاعره مع ربه وهذا هو صلاته ونسكه ، ومداومة امتثال الأوامر ، واجتناب النواهي ، وحسن الخلق ، ودوام الذكر ، وإخلاص العمل ، وصدق القول .

(٧) طبع في (مهرجان الغزالي) ص ٥٢٣ وما بعدها .

٢ - البعد الاجتماعي : وهو مجتمعه ، وحكومته مع الناس ، ومعاملاته مع الناس فإذا دخل مجلساً أو جماعةً سلّم وجلس حيث امتنع ، وترك التخطي ، وخصّ بالسّلام من قرب منه إذا جلّس ، ولا يستصغر أحداً من الناس فيهلك ، ولا يدري لعله خير منه وأطوع لله منه ، ولا يعظ أحداً منهم إلا أن يرى فيه أثر القبول ، وإلا أعاده ولم يسمع منه .

وفي أدب المعاشرة يقول : « وإذا جلست فترفع ، وتحذر من تشبيك أصابعك ، والعبث بخاتمك ، وتخليل أسنانك ، وادخال يدك في أنفك ، وطرده الذباب عن وجهك ، وكثرة التمثطي والتثاؤب ، وليكن مجلسك هادئاً وكلامك ليناً ، واصنع إلى الكلام الحسن من يحدثك . ولا تظهر لصديقك كل ما يؤذيكَ ، فإنه متى رأى منك وقعة أعقبك العداوة » .

أما آداب الرعيّة مع السلطان عنده فهي دوام الهيبة للسلطان وإن كان ذا رفق ، وترك الاستجراء عليه وإن كان ذا لين ، وقلة السؤال وإن كان مجيباً ، وترك الاستعانة به إلا لشيء يلزم أمره .

٣ - البعد الميتافيزيقي : وهو عقيدته ومبادئه ، ومثله ومعارفه ، إطراق الطّرف وجمع الهمّ ، وسكون الجوارح ، ومداومة امتثال الأوامر ، واجتناب النواهي ، وقلة الإعتراض ، وحسن الخلق ، ودوام الذكر ، وتنزيه الفكر ، وتقيد الجوارح ، وسكون القلب ، وتعظيم الرّب ، وقلة الغضب ، ودوام الإخلاص ، والسكون ثقة بالضمان .

ولذلك ترى أنّ الأخلاق عند الغزاليّ ليست محصورة بقائمة من الفضائل الفردية بل هي مجموعة من الفضائل العقلية والعملية الفردية والاجتماعية ، وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات مأخوذة من الدّين ، ومستوحاة من القرآن ، ومنتهجة طريقة رسول الله صلّى الله عليه وسلم .

أما أسلوبه فأدبي مشرق ، طوّع اللغة العربية مع كون الغزاليّ أعجميّ الأصل للتعبير عن تجربته الإنسانية العميقة ، وعن العلوم الفلسفية في صفاء وبهاء .

ومع كلّ ما قدمناه ، وما سنقدمه ، اختلف في الحكم على الغزاليّ من قديم .

فرُميَ بالتناقض تارةً ، وبعدم الإخلاص تارةً أخرى ، واستنكر تصوُّفه ، وأخذ عليه عدم التحري في رواية الحديث .

ورغم أنه عظيم الحظّ في التاريخ والكتابة عنه كثيرة جداً ، لكنه لا يزال يسعّ الباحثين بعلمه وعقله وقلبه ، ونستطيع أن نقرر أن النهضة الفكرية الإسلامية الحديثة مدينةٌ للغزالي ، ومتأثرة به إلى مدى بعيد ، وما أجدُّنا أن نرفع الغبار عن مخلفاته ونحيي تراثه إحياءً كريماً .

• • •

مصادر البحث ومراجعته

أ - من مؤلفات الغزالي المطبوعة في مصر:

- ١ - المنتقى من الضلال .
- ٢ - تهافت الفلاسفة .
- ٣ - إحياء علوم الدين .
- ٤ - الأدب في الدين . ضمن مجموعة .
- ٥ - أيها الولد - بتحقيق علي محيي الدين .

ب - مؤلفات لغير الغزالي نشرت في مهرجان الغزالي في دمشق وطُبعت في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة سنة ١٩٦٢م :

الصفحات

- ١ - عصر الإمام الفزالي - للدكتور مصطفى جواد ٤٩٢ وما بعدها
- ٢ - الفزالي الفقيه - للشيخ محمد أبو زهرة ٥٢٢ وما بعدها
- ٣ - الفزالي الفيلسوف - للدكتور إبراهيم بيومي مذكور ٢٠٩ وما بعدها
- ٤ - الجوانية الأخلاقية عند الفزالي - للدكتور عثمان أمين ١٢١ وما بعدها
- ٥ - الإمام الفزالي المعلم والمربي - للشيخ إبراهيم القطان ٢٩٢ وما بعدها
- ٦ - التربية عند الفزالي - للأستاذة السيدة فتحية سليمان ٧٦٢ وما بعدها
- ٧ - الكامل في التاريخ - لابن الأثير
- ٨ - طبقات الشافعية الكبرى - لابن السبكي



عمود الشعر تاريخاً ومفهوماً

د. عثمان صالح الغريخ

من أهم القضايا التي واجهت النقد العربي خلال مسيرته التاريخية قضية عدم وضوح المصطلح النقدي ، وترجع ظاهرة الغموض هذه الى عدم إتفاق النقاد على المفهوم الدقيق للمصطلح ، وترتب على هذا الاختلاف في مضمون المصطلح - سعة وضيقاً - اختلاف في تذوق الأثر المنقود ، واختلاف في التعبير عنه ، وقاد كل هذا إلى اختلاف الأحكام النقدية على الأثر الواحد الذي هو موضوع الحكم والتقدير .

تأتي على رأس المصطلحات النقدية غير الواضحة الدلالة ، المترججة المضمون قضية (عمود الشعر) هذه القضية التي تردد مفهومها في أذهان النقاد طويلاً قبل أن يقرروا ، في القرن الرابع ، على التعبير المناسب الذي يستوعب هذا المضمون ويبلوره ، وهذا يعني أن فكرة عمود الشعر أو قوامه الذي يستقيم به كانت تجول في أذهان نقاد ما قبل القرن الرابع ، ولكن النقطة الدالة

عليها وربما تكون قد ولدت على ألسنة بعض النقاد ولكن لم يقبض لها من الشيوخ والسيورة ما يرقى بها إلى مستوى المصطلح النقدي المتعارف عليه في أوساط النقاد والباحثين . ومن المسلم به أن المصطلح النقدي لا يرتقي إلى مستوى المصطلح ، ولا يكتسب اسم المصطلح إلا إذا شاع استعماله وعم استخدامه لدى شريحة كبيرة من المتعاملين به .

ومن المسلم به أيضا أن المصطلحات النقدية بإعتبارها تعبر عن مفهومات معنوية عقلية لابد أن تكون قد أشتقت . ككل المصطلحات . الذهنية . من أصل محسوس ، ومن دلالة مادية ، تجمع بين الدلالة المعنوية في المصطلح والدلالة المادية المحسوسة بصفة المشابهة بينهما . وهذه القاعدة تفسر العدد الكبير من مصطلحات النقد والبلاغة والعروض وحتى النحو والصرف .

لو رحنا نبحث عن الدلالة (المادية المحسوسة) للفظ (عمود) قبل إسنادها لكلمة (الشعر) لألفينا أن معجمات اللغة كافة تجمع على أن العمود - في الأصل - هو الخشبة القائمة في وسط الحباء ^(١) ، ولو تصفح متصفح كل المعاني التي تدل عليها كلمة عمود مسندة إلى (السيف والبطن والسنان والاذن والظليم والبئر) لوجدنا انها تؤول الى المعنى الاصلي للنقطة وهو الذي عبر عنه أحمد بن فارس في معجمه مقاييس اللغة) إذ قال : (العين والميم والدال أصل كبير ، فروعه كثيرة ، ترجع إلى معنى الإستقامة في الشيء منتصباً أو ممتداً ، وكذلك في الرأي وإرادة الشيء ... وعمود الأمر قوامه الذي لا يستقيم إلا به ، وعمود الأذن معظمها وقوامها الذي تثبت اليه) ^(٢) .

وقبل أن يأخذ مصطلح (عمود) سمته الذي عرف عليه عند إسناده للفظ (الشعر) مرت دلالته مرحلة ثانية مجازية بعد تجاوزها للمرحلة اللغوية الاصيلية .

١ - تاج العروس : الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني ، مادة : عمل .

٢ - مقاييس اللغة : أحمد بن فارس ، مادة : عمل .

فأسندت لفظة (عمود) إسناداً مجازياً لبعض المفهومات الذهنية كالصلاة والجمال والخطابة ، فقد جاء في الحديث الشريف قوله صلى الله عليه وسلم : (الصلاة عمود الإسلام) أو (عمود الدين) ^(٢) وقد جاء في كتاب عيون الاخبار : (قالت امرأة خالد بن صفوان له يوما : ما أجملك ! قال : ما تقولين ذلك ، وما لي عمود الجمال ولا على رداؤه ولا برنسه . قالت : ما هو عمود الجمال وما رداؤه وما برنسه ؟ قال : أما عمود الجمال فطول القوام وفي قصر ... إلخ) ^(٣) ، ومثل هذا الإسناد المجازي إلى المعاني الذهنية ما ذكره الجاحظ عن (عمود الخطابة) قال : « سمعت أبا داود بن جرير يقول : رأس الخطابة الطبع وعمودها الدربة ، وجناها رواية الكلام ، وحليها الاعراب » ^(٤) .

فكل هذه الدلالات المجازية للفظ (عمود) تؤكد المفهوم الأصلي اللغوي وهو قوام الشيء الذي لا يستقيم إلا به ، وربما توسعوا في مفهوم دلالة (العمود) فأصبحت . كما لمحنا من النصوص السابقة التي أوردناها على الرغم من طولها . تدل على معظم الشيء وهيكله وجماعه ، وبهذا المعنى الواسع انتقلت إلى الدلالة الاصطلاحية النقدية ، عند نقاد القرنين الثالث والرابع .

وقد تناقش مؤرخو النقد وأفاضوا كثيرا في الحديث حول المخترع الأول لهذا الاصطلاح بمفهومه النقدي ، وعلى الرغم من تسليمهم بأن المرزوقي المتوفى في بدايات القرن الخامس هو الذي عرضه عرضا واضحا مفصلا ، إلا أنهم يذهبون إلى أن المرزوقي مسبوق إلى مفهوم عمود الشعر ومفهوم عناصره ، وتسلموا هذه الأسبقية فوجدوها عند القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في الوساطة ، وأمعنوا في استقصائها فوجدوها تكاد تكون واضحة عند الأمدى في الموازنة ، غير أن المتتبع لجذور نظرية (عمود الشعر) سيجدها

(٢) كتاب الصلاة للإمام أحمد ، ص ٤٢ .

(٤) عيون الأخبار ، ٣١/٤ .

(٥) البيان والتبيين ، ٦٤/١ .

أقدم من الموازنة ، كيف لا والآمدى نفسه ينقل في الموازنة نصاً للبحثري يقول فيه وقد سئل عن مذهبه ومذهب أبي تمام فقال : (كان أغوص على المعاني مني ، وأنا أقومُ بعمود الشعر)^(٦) فهذه عبارة صريحة للغاية تؤكد أن مصطلح (عمود الشعر) كان معروفاً متداولاً لدى النقاد في زمن البحثري الذي توفي قبل نهاية القرن الثالث) ، وهناك دليل آخر يؤكد أن مفهوم عمود الشعر كان معروفاً قبل الآمدى ، الكلمة نقلها الآمدى ، أيضاً عن سماه صاحب البحثري إذ جاء فيها « ... وحصل للبحثري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعروفة »^(٧) . فعمود الشعر وطريقته كانت معروفة في زمن صاحب البحثري هذا ، والمتتبع لجذور هذه النظرية يمكن أن يقوده البحث إلى أن نظرية عمود الشعر كانت نواتها موجودة قبل البحثري أيضاً وإن لم يصرح بالتسمية ، فهذا ابن أبي عون في كتاب « التشبيهات » يقسم الشعر إلى ثلاثة أقسام .. (المثل السائر والاستعارة القرية ، والتشبيه الواقع النادر)^(٨) فهذه العناصر الثلاثة التي يتكون منها الشعر عند ابن أبي عون ستكون من العناصر الأساسية لعمود الشعر عندما تتوضح عناصره عند المرزوقي في القرن الخامس . رب معترض يعترض ويقول إن (نظرية عمود الشعر) مرتبطة باسم المرزوقي ، وربما كانت عبارة (عمود الشعر) معروفة قبله ، تداولتها ألسنة النقاد قبل القرن الخامس ، ولكنها كانت مجرد عبارة من العبارات التي يتداولها المتحاورون في النقد والقضايا النقدية ، وهي عندهم ليست بذات مضمون واضح محدد مركز ، وإنما الرجل الذي أعطاهم وضوحها وقوامها وعرضها بجرأة ذلكم هو المرزوقي ، فهو الناقد الذي أخذ هذه العبارة ولم يكتف باستعمالها كما استعملها سابقوه ومعاصروه ، وإنما عمِدَ إلى تحديد مضمونها ، وتوضيح خصائصها ، وتعدادها خاصة خاصة حتى استوفاه سبعة عناصر ، ولكل عنصر معياره الخاص ،

(٦) الموازنة بين الطائيين ، للآمدى ١٢/١ .

(٧) الموازنة بين الطائيين للآمدى ١٨/١ .

(٨) التشبيهات لابن أبي عون . ص ١ ، ٢ .

فكيف تسلبون من الرجل حق الأسبقية ، وتنسبون إلى نقاد تقدموه قصب السبق إلى تلك النظرية التي طالعنا بها مع مطلع القرن الخامس الهجري ، ألمج أن النقاد اهتموا إلى عبارة (عمود الشعر) واستخدموها في أحاديثهم وكتبوها في مصنفاتهم وصنفتهم بالسابقين لاكتشاف هذه النظرية ؟ ، وما برهانكم على أن المرزوقي كان مسبوقاً إلى مفهوم هذه النظرية وعناصرها ، ولنترك قضية المعايير على حدة ، لأننا نسلم جميعاً بأن قضية المعايير قضية إنفراد بها المرزوقي وحده ، ولم يسبقه سابق ، كما لم يلحقه لاحق ، جوابنا على هذا الاعتراض يكمن في عرض ما أورده المرزوقي من عناصر عمود الشعر ، ومقارنتها بنظائرها من تصور النقاد لمفهوم الشعر ، ومن هذه المقارنة ندرك تليد المرزوقي من طريقه ، فماذا قال المرزوقي تحت عنوان (عمود الشعر) ؟

قال : (انهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف . ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات . المقارنة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم وإلتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكله اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما . فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر^(٩) ، هذا هو تصور الرجل لعمود الشعر وعناصره ، فهل سبق إلى مثل هذا التصور ناقد آخر؟ جوابنا : نعم . إن القاضي الجرجاني المتوفى في أخريات القرن الرابع ، أي السابق على المرزوقي في الوفاة بما لا يقل عن ثلث قرن قال في (الوساطة) في معرض الحديث عن (عمود الشعر) كلاماً لو تأملنا عناصره لوجدناها لا تنقص شيئاً من عناصر عمود الشعر عند المرزوقي ، قال القاضي الجرجاني : (وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله ، وشوارد أبياته ، ولم

(٩) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام . ص ٤ .

تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة ، ولم تحفل بالإبداع والإستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض^(١٠) فأظن أنه من اليسر أن يقع المرء على جذور كلام المرزوقي في ثنانيا كلام القاضي الجرجاني ، ونبعد في الظن أكثر من ذلك فنذهب إلى جذور كلام القاضي نفسه موجودة في كلام الأمدى حيث يقول في الموازنة : (وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأنى ، وقرب المأخذ وإختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله ، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه . فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف)^(١١) فهذا الكلام أورده الأمدى وهو يتحدث عن مذهب البحري الذي سار فيه على مذاهب العرب ، وسار في شعره على عمود الشعر ، أظن أن القاضي الجرجاني أخذه وزاده توضيحاً وخطأ به خطوة أخرى نحو الجلاء والوضوح ، حتى إذا ما جاء المرزوقي خطا الخطوة الثانية فرسم عناصره ووضح مفهومه ، وقعد له ، وفصل في معايير ، فكان كأنه هو الذي أوجده ، وإن كان قد سبق إليه .

لقد درج شعراء العربية خلال قرن ونصف القرن من ظهور الإسلام على مضاهاة القديم ومحاكاة شعر الجاهليين الذي كان بنظرهم ، يمثل ذروة الإبداع في الفن الشعري الذي مهره العرب ، ومضى شعراء صدر الإسلام والحقبة الأموية على ترسم خطا الشعراء السابقين في الشكل العام للقصيدة التي كانت قد أخذت شكلها العام النهائي في أخريات العصر الجاهلي ، كما ترسموا خطاهم في المضامين الفكرية والنفسية والصورية التي أطلق عليها في فترة من الفترات اسم (نظام القريض) . وهو مصطلح ، وإن لم يقيض له السيورة والإنتشار ، إلا أن النقاد الذين تعاملوا به كانوا يضمّنون مدلوله كل مانعته الآن بمدلول البنية الداخلية والتعبيرية للخطاب الشعري .

(١٠) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني . ص ٣٣ - ٣٤ .

(١١) الموازنة / ١ - ٤٠٠

وقديكون من نافلة القول أن نعيد للأذهان الحقيقة التاريخية التي تقول إن دولة بني أمية قد أفلتت مع أفلت الثلث الأول من القرن الثاني ، وخلفته على مسرح الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية دولة بني العباس ، وجاءت مع دولة بني العباس مستجدات كثيرة لا عهد للعرب بمثلها فيما سبق من أيام ؛ مستجدات على المستوى الاجتماعي والفكري والفني وجوانب أخرى من الحياة أوسع بكثير من كل ما ذكرنا . وقد يكون من نافلة القول أيضا أن نعيد للأذهان مقولة الجاحظ الذي لخص وجه الحضارتين الأموية والعباسية عندما قال : (دولة بني أمية عربية أعرابية ، ودولة بني العباس أعجمية خراسانية) . وإذا كانت هذه الكلمة تلخص أبعاداً كثيرة في حياة الدولتين فحسبنا أن نقصرها على البعد الفني عامة والجانب الشعري منه خاصة ، فنقول إن شعراء هاتين الحقتين كانت مثلهم العليا أن يبلغوا من فنية القول ما بلغه الجاهليون من قبل ، وأن يصلوا في التجويد الفني إلى ما يقترب من تجويد الجاهليين ومهارة صنيعهم في القصيدة الشعرية ، وقد رشح هذه الفكرة ، التي تقوم على إحلال القديم واعتباره المثال الأعلى عدة عوامل على رأسها حركة التدوين التي قامت على جمع الشعر القديم الذي لا يمثل بنظر المدونين قمة الفنية الشعرية فحسب وإنما يمثل مع ذلك المنجم الكبير أو الكنز الثمين الذي ينطوي على لآلئ لا حدٍّ لثرائها ، هذا الإجلال للشعر القديم الذي دفع الباحثين عنه أن يطلبوه بنهم شديد ، أغرى شعراء السنوات المئة والخمسين الأولى من الهجرة أن يتخذوا من تقاليد الشعر القديم ورسومه ونظام قريضه مذهباً فنياً يحتذونه عندما تجود قرائحهم بالشعر . غير أن المستجدات التي وفدت إلى العالم الإسلامي مع مجيء بني العباس فرضت نفسها وبقوة على الحياتين الاجتماعيتين والفنية بعد أن كانت فرضت نفسها قبل قليل أيضا على الحياتين السياسية والفكرية . فالتوسع رقعة المملكة الإسلامية في القرن الثاني ، وامتزاج العناصر العرقية والجنسية في هذه المملكة الجديدة ، وما حملته هذه العروق والأجناس من مخلفات حضاراتها القديمة ، وحركة الترجمة والإقتباس ، كل ذلك سيلقح العقلية العربية بلقاح جديد يحمل

معطيات مستحدثة ورؤى فنية ستكون لها إنعكاساتها وآثارها الإيجابية وربما السلبية في شعر العصر وفي عقلية شعراء العصر .

في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني راحت مظاهر الحياة الجديدة تظهر في منعكسات شعراء هذه الفترة، فتسللت إلى شعر بشار وأبي نواس ومسلم ابن الوليد وأضراب هؤلاء ظواهر تجديدية في التفكير وفي التعبير ، فجاءت أشعارهم فيها كل ما في الشعر القديم من خصائص وميزات مطعمة بشئ قليل من بريق الحضارة الحديثة ، فأصبح لدينا نمطان من الشعر في هذه الفترة : نمط هو صورة مطابقة للأصل القديم ، وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم الشعر الذي سار على نهج عمود الشعر ، والنمط الثاني هو ذلك الشعر الذي تحرر من نمطية عمود الشعر وتطعم ببعض ألوان الحضارة الجديدة وما فيها من صنعه وزخرفة ، وأطلق على هذا النمط اسم الشعر المصنوع ، وكأنه يناظر ، من بعض وجهات النظر ، الشعر المطبوع الذي قاله أعراب ذلك الزمن ومن سار على نهجهم . في هذه الأثناء كانت الحركة النقدية ما تزال وليدة في طور النشوء ، وكانت تنمو وتترعرع في ثنايا حركة التدوين التي كان يهيمن عليها اللغويون وعلماء النحو، وكان هؤلاء شديدي الميل للنمط القديم ، شديدي الإعراض عن النمط الجديد ، ولذلك رحنا نسمع أحكاما نقدية متحاملة على الذين لا ينتهجون النهج القديم كقول ابن الاعرابي (المتوفى ٢٣٢هـ) . (ان كان هذا شعرا فما قالته العرب باطل) وكقول الآخر : (ما ترك الأول للآخر شيئا) ومن هنا نشأت قضية كبرى من قضايا النقد العربي وهي (قضية القديم والحديث) ، وهي قضية طويلة عريضة أراق النقاد فيها مدادا كثيرا ، ولا يهمنا الدخول في تفاصيلها بمقدار ما يهمنا أن نستخلص منها أن النقاد الذين جاؤوا على إمتداد قرن من دولة بني العباس كانوا من أنصار القديم ، أو إن شئت فقل من أنصار عمود الشعر ، ولما كان مفهوم عمود الشعر لما يولد بعد ، فقد تبلورت القضية حول (القديم والمحدث) وصرنا نسمع أحكاما نقدية تطري القديم وتزري بالحديث ، كقول الأصمعي عن بشار : (والله لولا أن أيامه تأخرت لفضلته عن كثير من القدامى) . وكقول ابن الاعرابي : (إن أشعار هؤلاء المحدثين - مثل أبي نواس

وغيره - مثل الريحان ، يشم يوما ويذوي ، فيرمي به ، وأشعار القدماء مثل المسك كلما حركته ازدادت طيباً). وكأنني بقضية القدم والحديث كانت مشكلة مطروحة في أوساط علماء اللغة، وتناقش بينهم مناقشة شفوية ، ولم تدخل المؤلفات النقدية إلا ما عرفناه ، ولأول مرة، في كتاب (الشعر والشعراء) لابن قتيبة (متوفى ٢٧٢) ، فقد وقف هذا المؤلف في مقدمة كتابه وقفة طويلة عند هذه القضية ، ووقف منها موقفاً جريئاً لم نعهده عند أحد من معاصريه، موقفاً فيه شيء من النصف للمحدثين عندما صرح بقوله : (ولا نظرت إلى المتقدم بعين الجلال لتقدمه ، وإلى المتأخر بعين الإحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلا حظاً ، ووفرت عليه حقه) (١٢) ثم قال في فقرة أخرى : (فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه في متخيريه، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه ، أو أنه رأى قائله) (١٣) ثم استرسل ابن قتيبة في الدفاع عن المحدثين ، غير أنه تنبه إلى أن إفراطه في الدفاع عنهم ربما فسره بعض النقاد بأنه جور على تقاليد القصيدة العربية شكلاً ومضموناً ، ومناصرة غير محدودة لإبتداعات المحدثين ، كأبي نواس وأضرابه من الذين ثاروا على هيكل القصيدة العربية وعمود شعرها ، سواء أكان ذلك بدوافع املتتها الشعوبية أم بدوافع املتتها شهوته العابثة النزاعة إلى التظرف والتطرف

لهذا تعمد ابن قتيبة أن يورد في مقدمة (الشعر والشعراء) المنهج السوي للقصيدة العربية الذي بلغ كماله في العصر الجاهلي ، وتوافر الشعراء على إصطناعه فيما بعد ، ومع أن عرض ذلك المنهج عقب برأيه في ذلك المنهج فقال : (فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب وعدل بين هذه الأقسام ، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر ولم يطل فيمل السامعين ، ولم يقطع وفي النفوس ظمأ إلى المزيد) (١٤) أظن أن هذا الإحتراس من ابن قتيبة قد تعمده

١٢) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٦٢ .

١٣) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٦٢ .

١٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٧٣ .

لكيلا يتهم بان إسرافه في مناصرة المحدثين قاده إلى التضحية بتقاليد القصيدة العربية وبالجور على عمودها ، وخاصة أن القصيدة العربية كانت مستهدفة من قبل شعراء العصر إن بُنِيتُ حسنة أم غير حسنة .

ولنعد إلى الحديث عن نَمَطِي الشعر اللذين وصفناهما قبل قليل : النمط الذي واصل السير على النهج القديم ، والنمط الآخر الذي أثر إدخال تطعيمات حضارية وفنية ، فالذي يرصد مسار النمط الثاني يلمس بوضوح أن هذا النمط أخذ يعمق مجراه ، وأخذت خصائص حدثه ذلك الوقت تتزايد وتتسع في أشعار الجيل الثاني من العباسيين ، تزايدت هذه الخصائص لدرجة أنها كونت مذهباً واضحاً تعارف عليه النقاد آنذاك باسم مذهب (البديع) وهو مذهب شعري قبل أن يكون مذهباً بلاغياً ، ولعل أول من تنبه لظهور هذا المذهب واستشرائه هو (ابن المعتز) وقد دفعه هذا التنبيه إلى تأليف كتابه الذي يعد أول كتاب حاول أن يرصد خصائص مذهب شعري جديد بوسائل نقدية ولكنه انزلق إلى تحديد هذه الخصائص وتعريفها ، فنجح في التطبيق على قواعد تبتعد عن النقد بمقدار ما تقترب من البلاغة ، أراد أن يرصد الظواهر (البديعية) التي كان يعتقد أنها كانت سبب إنحراف الشعر عن سمته وعموده ، ولكنه وقع في أسار التعقيد والتعديد ، ولهذا تضاءلت أحكامه النقدية في كتاب (البديع) ، ولم تعد شيئاً يذكر أمام أحكامه النقدية في كتابه الآخر الذي وسمه باسم (طبقات الشعراء المحدثين) .

ولعل أهم فكرة نقدية نقع عليها في (البديع) هي تلك الفكرة التي نقع عليها في مقدمة الكتاب حيث أشار إلى شيوع مذهب البديع في زمنه وإن كانت جذوره ضاربة في القدم ممتدة في الماضي الشعري السحيق الذي يوغل فيها إلى العصر الجاهلي ، قد لا تكون مهمة مقولته : (لتعلم أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقيهم وسلك سبيلهم ، لم يسبقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم) ^(١٥) ولكن المهم في هذه المقدمة مقولته : (ثم إن

حبیب بن أوس الطائي ، من بعدهم شغف به ، حتى غلب عليه ، وتفرع فيه ، وأكثر منه ، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض ، وتلك عقبي الإفراط ، وثمرة الإسراف^(١٦) نهتم بهذه المقولة الأخيرة لسببين :

الأول : لأن أبا تمام - كما وصفه ابن المعتز - شغف بالبدیع ، حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه . فلذا جعله كثير من دارسيه منه ممثلاً للبدیع ورئيس مدرسة الصنعة في زمانه .

والثاني : وهذا هو الأهم ، أن ابن المعتز أراد أن يقول إن أبا تمام يعد بحق ممثلاً للنمط الثاني من شعراء العصر العباسي ، ممثلاً للنمط الذي أمعن في الخروج عن (نظام القريض وعمود الشعر) ولذلك ما طرحته قضية (عمود الشعر) ونقيضتها مدرسة (البدیع) إلا على ألسنة النقاد الذين جمعتهم الحركة النقدية حول أبي تمام والبحثري . وجعلوا الثاني ممثلاً للمدرسة (العمودية) والأول ممثلاً للمدرسة (البديعة) صحيح أن مفهوم لفظة (بدیع) تحدد مع ميلاد كتاب (البدیع) سنة ٢٧٤هـ ولكن مفهوم عمود الشعر لم يتداول ولم يشع لا مصطلحاً ولا مضموناً واضحاً تحت هذا المصطلح إلا في فترة لاحقة ، وهذا الذي حدا ببعض النقاد المعاصرين على القول : (إن عمود الشعر نظرية وضعت خدمة للبحثري وأنصاره)^(١٧) .

بعد تأليف كتاب (البدیع) غدا مفهوم البدیع واضح المعالم ، وغدت مدرسة البدیع أيضاً واضحة المعالم ، لأن تعريف المصطلح هو تحديد لأبعاده وبلورة لمفهومه ولكن نقيض مدرسة البدیع التي هي مدرسة عمود الشعر كما ستسمى

(١٥) البدیع لابن المعتز ، ص ٣ .

(١٦) البدیع لابن المعتز ، ص ٤ .

(١٧) تاريخ النقد الأدبي للدكتور إحسان عباس ، ١٦٢ .

فيما بعد لم يكن مصطلحها مولوداً ، ولم تكن أبعادها محدودة ، وبالتالي لم يكن مفهومها متبلورا في اذهان الناس. وفي حالة غياب هذا المصطلح عمد النقاد إلى طرح مصطلحات بديلة كمصطلح (الطبع) و (الصنعة) ، وهما مصطلحان ذكرهما ابن قتيبة في مقدمته للشعر والشعراء ، وتلقفهما النقاد آنذاك ووصفوا شعر البحتري بشعر الطبع ، وشعر أبي تمام بشعر الصنعة ، ولذلك جاءت نهاية القرن الثالث وفي الساحة النقدية ثلاثة مصطلحات واضحة تماما ، شائعة في أوساط النقاد والأدباء ، هي البديع والطبع والصنعة ، أما (عمود الشعر) الذي يوازي الطبع ، ويأتي نقيضا لمدرسة البديع أو مدرسة الصنعة . فأول استعمال له يطالعنا - كما لاحظنا سابقا - على لسان البحتري المتوفى (٢٨٤) عندما سئل البحتري عن نفسه وعن أبي تمام فقال عبارته المعروفة : (كان أغوصَ مني على المعاني ، وأنا أقومُ بعمود الشعر منه) ^(١٨) وعلى الرغم من عمومية معنى عبارة (عمود الشعر) حتى في ذهن البحتري الذي أطلق هذا المصطلح للمرة الأولى ، فإن أنصار البحتري تلقفوا هذا المصطلح واستخدموه في حوارهم مع خصومهم ، ولذا وجدنا من أنصار البحتري من يقول : (حصل البحتري أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعروفة .

مع ما نجده في شعره من الإستعارة والتجنيس والمطابقة ^(١٩) وتلفت نظرنا في كلمة البحتري هذه أن يجعل (عمود الشعر وطريقته المعروفة) في كفة تناظرها في الكفة الثانية (الإستعارة والتجنيس والمطابقة) ، وهذا التقسيم يفضي بنا إلى أن عمود الشعر هو الطبع ، وهو مذهب البحتري الذي لم يفارقه أو أن (الإستعارة والتجنيس والمطابقة) تعنى مذهب البديع أو مذهب الصنعة ، وهذا هو مذهب أبي تمام تكن عبارة صاحب البحتري هي فعلا من قول صاحب ، حقا ، للبحتري أم هي من صياغة الأمدى على لسان صاحب البحتري ، فإن الأمدى نفسه أخذ يتعامل مع مصطلح (عمود الشعر) الذي يلخصه بأنه

(١٨) الموازنة للأمدى ، ١٢/١ .

(١٩) الموازنة للأمدى ١٨/١ .

(مذهب الأوائل) لذلك يبدأ الأمدي الموازنة معلناً عن مذهب البحري فيقول (البحري إعرابي الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل وما فارق عمود الشعر المعروف) (٢٠) .

ولم يحاول الأمدي أن يبين لنا ماهية عمود الشعر ، كما يفهمها هو أو كما يفهمها النقاد في عصره ، وإنما إكتفى بالقول أنه (مذهب الأوائل) ومذهب (المطبوعين) ومذهب (الأعراب) . ولو رحنا نستنبط مقومات عمود الشعر كما فهمها الأمدي فلا بد لنا من إستعراض المزيد من النصوص ، وخاصة النصوص التي يُنعتُ فيها شعر البحري ، ففي ثنايا هذا الإستعراض تتبدى لنا صورة عمود الشعر التي نبحث عنها ، يقول الأمدي : (وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتى وقرب المأخذ واختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الإستعارات والتمثيلات لاثقة بما أستثيرت له ، وغير منافرة لمعناه فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف ، وتلك طريقة البحري) (٢١) .

هذه هي ماهية الشعر عند الأمدي ، وهذه هي العناصر الأساسية التي سار عليها الأوائل في شعرهم ، والتي لم يقدر لأبي تمام أن يسير عليها ، وهذه العناصر هي التي غربلها القاضي الجرجاني في الوساطة ، وجعلها مقياس المفاضلة بين الشعراء وعددها بأنها (شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ وإستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سواثر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالإبداع والإستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض) (٢٢) ، هذا هو

٢٠) الموازنة للأمدي ٦/١ .

٢١) الموازنة للأمدي ٤٠٠/١ .

٢٢) الوساطة للقاضي الجرجاني ٢٣ .

عمود الشعر كما استخلصه الجرجاني من مجمل كلام الأدي ، ومن مجمل ما كان يطرحه النقد في حلقات النقد والموازنة بين الشعراء ، والجرجاني لم يقله في معرض الموازنة بين أبي تمام والبحري ، وإنما قرره على شكل قواعد أساسية ومسلمات نقدية تمهيداً لإنصاف صاحبه المتنبي الذي ألف الوساطة للدفاع عنه أمام خصومه الكثر الذين تصدوا لنقد فنه بحق وبغير حق .

غير أن المتنبي الذي ولد في مطلع القرن الرابع وقتل في منتصفه ، لم يدخله النقد منافساً لأحد الشعارين : أبي تمام والبحري ، على زعامة إحدى المدرستين : الطبع والصنعة ، أو مذهب البديع ومذهب عمود الشعر ، وعلى الرغم من أنه ملأ الدنيا وشغل الناس ، إلا أن الناس اختلفوا على تخريج سرقاته ، وتخاصموا في قيمة حكمه ، فألهاهم ذلك عن الخوض في موضوع مذهب عمود الشعر ومذهب البديع ، وربما لأن النقد سئموا من الحديث عن هذين المذهبين وعن ممثليهما : أبي تمام والبحري طوال قرن من الزمن ، ولم تستقطب حركة النقد حول المتنبي مزيداً من الحماسة حول المذهبين السابقين .

وينتضي القرن الرابع كله والناس مازالوا يتناقشون في مذهبي أبي تمام والبحري ، ومازال النقد يطرحون ، في أثناء نقاشهم ، فكرة عمود الشعر ، ولكن لم يستطع أحد من النقد أن يحسم في قضية ماهية هذا العمود ، وظلت هذه القضية مشوبة بشيء من الضبابية في المفهوم حتى جاء المرزوقي (المتوفي سنة ٤٢١) فقدم لعمود الشعر تعريفاً ومعايير حسمت كل غموض والتباس حول مفهوم عمود الشعر ، ولكن توضيح عمود الشعر الذي بسطه المرزوقي ، الآن ، لم يكن في معرض الموازنة بين أبي تمام والبحري . كما درج على ذلك النقد السابقون ، وإنما كان في معرض موازنة أبي تمام مع نفسه ، نعم تصدى المرزوقي لمقارنة منهج أبي تمام في فن شعره ، مع منهج أبي تمام في اختياره ، لأن المرزوقي وجد في شخص أبي تمام رجلاً متعدد المواهب ، وكل موهبة تختلف في منزعتها وخصائصها عن الموهبة الثانية ، فهو إذا قال الشعر قاله بروح غير

الروح التي يختاره عليها ، فأبو تمام عند نظم الشعر تتحكم فيه نوازع الفنان المبدع ، غير أنه إذا إختار الشعر تحكمت فيه نوازع الناقد المتذوق ، وشتان بين المنزعين ، لهذا كان طبيعياً جداً أن يهّد المرزوقي وهو يشرح (ديوان حماسة أبي تمام) بشيء من الحديث عن عمود الشعر الذي التزمه أبو تمام في إختياره ولم يلتزمه في أشعاره ، ولهذا عمد المرزوقي إلى جمع كل التصورات التي سبقتها عن عمود الشعر سواء عند الأمدي أو عند الجرجاني ، وكوّن منها تصوراً واضحاً محدداً وعرضه في مقدمة شرحه ذلك فقال مقولته التي ذكرناها سابقاً عن الشعراء العرب إذ إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة في الوصف ومن إجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات ، والمقارنة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه لمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما ، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر^(٢٢) . ونظر المرزوقي في تعريفه هذا العمود الشعري فوجد أنه لم يزد شيئاً عن مفهوم العمود الشعري كما فهمه سابقوه ، فأراد أن يردف هذا التعريف الذي كان فيه عالة على سابقيه بشيء من مبتكراته يزيده توضيحاً وإبانة ، ويخدم الغرض الذي قصد إليه المرزوقي وهو تباين مذهب أبي تمام في إختياره لهذه القصائد التي أدرجها في كتابه المسمى بـ (الحماسة) فأورد جملة من المعايير ، والحق يقال ، أن المرزوقي وإن كان أعظم شارح لحماسة أبي تمام ، على الرغم من كثرة الشراح الذين تصدوا لهذه المختارات الرصينة ، إلا أن مقدمته التي قدم لها هذه المختارات نثر فيها من الأحكام النقدية ما يشهد له بطول الباع وسعة الاطلاع ، ناهيك عن الذوق السليم الذي كان يصدر عنه ، ولعل أهم ما يشهد بذوقه وعلمه في هذه المقدمة عرضه للمعايير السبعة التي قدمها لتفسير الأبواب السبعة التي تكون

(٢٢) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام ، ص ٤ .

عناصر عمود الشعر عند المرزوقي وقد يكون من المفيد ونحن نتحدث عن عمود الشعر أن نعرض هذه المعايير ، لنقف على ذوق الرجل وحسن فهمه للأمور، فبعد أن قال : فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ، قال : ولكل باب معيار تلخص هذه المعايير لكيلا يطول بنا البحث :

١ - معيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب فإذا إنعطفت عليه جنبنا القبول والإصطفاء ، مستأنسا بقرائنه ، خرج وافيا ، وإلا إنتقص بمقدار شوبه ووحشته .

٢ - وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال ، فما سلمَ مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم .

٣ - وعيار الإصابة في الوصف ، الذكاء وحسن التمييز ، فما وجداه صادقا في العلوق ، ممازجا في اللصوق ، يتعسر الخروج عنه ، والتبرؤ منه ، فذلك سيماء الإصابة فيه .

٤ - وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير ، فاصدقه ما لا ينتقص عند العكس . وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما .

٥ - وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن ، الطبع واللسان ، فما لم يتعثر الطبع بأبيّه وعقوده ، ولم يتحبس اللسان في فصوله ووصوله ، بل استمر فيه واستسهلاه بلا ملال ولا كلال ، فذلك يوشك أن تكون القصيدة فيه كالبيت ، والبيت كالكلمة تشابها لأجزائه وتقارنا ... وإنما قلنا على تخير من لذيذ الوزن ، لأن لذيذه يطرب الطبع لإيقاعه ، ويمارحه بصفائه ، كما يطرب الفهم لصواب تركيبه واعتدال نظومه .

٦ - وعيار الإستعارة ، الذهن والفطنة ، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبّه به ، ثم يكتفي منه بالاسم المستعار ، لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار له .

٧ - وعيار مشاكلة اللفظ للمعنى وشدء اقتضائهما للقافية ، طول الدرية ودوام الدراسة ، فإذا حكما بحسن التباس بعضهما ببعض ، لا جفاء في خلالها

ولا نبوء ولا زيادة فيه ولا قصور ، وكان اللفظ مقسوماً على رُتب المعاني قد جعل الأخص للأخص والأخص للأخص ، فهو البرئ من العيب . وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر ، يتشوقها المعنى بحقه ، واللفظ بقسطه ، وإلا كانت قلقة في مقرها ، مجتلبة لمستغن عنها .

فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب ، فمن لزمها بحقها ، وبني شعره عليها فهو عندهم المفلق المعظم ، والمحسن المقدم ، ومن لم يجمعها كلها فبقدر سُهْمته منها يكون نصيبه من التقدم والإحسان . وهذا اجماع مأخوذ به ومتبع نهجه حتى الآن^(٢٤) .

هذه عبارات عناصر عمود الشعر مقتضية بإيجاز عن الأصل ليقف المتصفح لها على حصافة فكر المرزوقي النقدي ، فإذا أضفت إليها سائر ما أودعه الرجل في المقدمة من آراء نقدية لا تقل حصافة عن هذه المعايير أدركت بضاعة الرجل من النقد وهي بضاعة ثمينة ، وتكاد تكون قيمة النقد الميثوث في المقدمة تعادل قيمة الكتاب الذي شرح فيه حماسة أبي تمام كاملاً ، وأعود فأذكر أن بسطه لعمود الشعر بعناصره السبعة وبمعايير هذه العناصر السبعة حقق هدفاً ، وبلور قاعدة ، أما الهدف الذي حققه فهو أنه أراد أن يوقفك بدقة على الفارق بين أبي تمام في اختياره الذي يلتزم فيه مذهب الطبع أو مذهب عمود الشعر الذي كان واضحاً في هذه الإختيارات . وأما القاعدة التي بلورها فهي أن نظرية عمود الشعر التي كانت مشوشة مضطربة قبله أخذت الآن سمتها النهائي ووضوحها الذي لا مزيد عليه خاصة أن الرجل لم يقتصر على صياغة النظرية ، وإنما دعمها بالمعايير الموضحة المفسرة لبنود النظرية أو ما أطلق هو عليه اسم (أبوابها) .

ومن الغريب أن نظرية عمود الشعر قد أخذ الحديث عنها يفتر ويتلاشى بعد القرن الخامس الذي عاش فيه المرزوقي ، ولم تعد هذه النظرية تلاقى

(٢٤) مقدمة شرح المرزوقي لحماسة أبي تمام ، ص ٦

المتابعة والاهتمام من قبل نقاد القرون اللاحقة ، ولا ندري هل يعود سبب ذلك إلى أن الحركة النقدية التي نشأت حول منهج عمود الشعر والمنهج المناهض له قد تلاشت هي بدورها ، وقتر المتحمسون للعراك النقدي ، أم أن القرون التي جاءت بعد القرن الخامس ، وهي ما اصطلح عليه في التاريخ الأدب باسم (عصر الانحطاط) لم تنجب نقادا كباراً من مستوى المرزوقي والأمدي والجرجاني ؟ ! اللهم إلا إذا استثنينا بعض الإلماحات النقدية لعمود الشعر التي نشرها ابن الأثير في كتاب (المثل السائر) ^(٢٥) ، وهي لا تعدو أن تكون تكراراً لجوانب من نظرية عمود الشعر كما عرضها الأقدمون وكذلك الإلماحات النقدية التي نشرها ابن حجة الحموي في كتابه (تقديم أبي بكر) والمعروف عند الدارسين باسم (خزانة الأدب) خطأ . ويسدل الستار على نظرية عمود الشعر بعد عصر ابن الأثير وابن حجة ، قرونا عدة ، لم نجد ناقدا يقف عند هذه النظرية وقفة طويلة أو قصيرة باستثناء ما نجده عند مؤرخي النقد الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة كقضية شغلت حيزاً كبيراً من تاريخ النقد عند العرب ، وقد يكون من الأمانة العلمية أن نختم حديثنا عن قضية عمود الشعر بالإشارة إلى رجلين من رجال هذا القرن تطرقا لقضية عمود الشعر ووقفوا عندها وقفة نقدية : أحدهما بالشرح وهو الشيخ (محمد الطاهر بن عاشور) . وقد ألف كتاباً سماه (شرح المقدمة الأدبية) ^(٢٦) شرح فيه شرحاً مستفيضاً مقدمة المرزوقي لشرح حماسة أبي تمام ، وقد أفاض ابن عاشور في هذه المقدمة الشرح لنظرية عمود الشعر ومعاييرها إفاضة وافية تعتبر من خيرة الدراسات التطبيقية للنصوص النظرية النقدية .

وثانيهما بالمقارنة وهو (الدكتور عز الدين إسماعيل) في كتابه (الأسس الجمالية في النقد العربي) ومن الغريب أن الدكتور عز الدين إسماعيل قد

٢٥) ابن الأثير : أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد : المثل السائر . ج ٢ ،

تحقيق محمد محيي الدين بن عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٩ م .

٢٦) صدر الكتاب عن الدار العربية للكتاب في ليبيا وتونس سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

أحبّ أن يعقد مقارنة بين عمود الشعر عند العرب وعمود الشعر عند الغربيين . واختار لهذه المقارنة كتاب (طبيعة الشعر) لمؤلفه (دونالد ستوفر) الناقد الأمريكي المعاصر ، وترجم الفصل المتعلق بهذا العمود الشعري ، حيث قدم الناقد في هذا الكتاب^(٢٧) (سبعة مبادئ يراها كافية - إذا هي تحققت - لأن تقدم إلينا ما لا نتراجع عن إعتباره من الشعر ، ويوحى من هذه المبادئ السبعة ومن حيث رقمها فقط - أقام الناقد الدكتور عز الدين مقارنة بين عمود الشعر عند العرب وعند الغربيين . ولو تساءلنا عن هذه المبادئ السبعة التي تكون طبيعة الشعر عندهم لألفيناه بعددها فيجدها : ١ - اللفة ، ٢ - العمق ، ٣ - الأهمية ، ٤ - الحسية ، ٥ - التعقيد ، ٦ - الإبداع ، ٧ - الشكلية .

وواضح أنه من مجرد هذه الأسماء يستطيع الباحث أن يقرر أن ثمة اختلافاً كبيراً بين عمود الشعر عند العرب ومثيله عند الغربيين.



المراجع

- ١ - الأسس الجمالية في النقد العربي : الدكتور عز الدين إسماعيل . عرض وتفسير ومقارنة ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٨ م.
- ٢ - البديع - عبد الله بن المعتز . تحقيق عبد المنعم خفاجي - الناشر البابي الحلبي بالقاهرة .
- ٣ - البيان والتبيين ، الجاحظ . أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- ٤ - تاج العروس ، الزبيدي محمد مرتضى الحسين ، مادة عمد .
- ٥ - تاريخ النقد الأدبي ، عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، الدكتور إحسان عباس ، دار الأمانة ، بيروت ، ١٩٧١ م.
- ٦ - التشبيهات ، ابن أبي عون ، صححه محمد عبد المعين خان ، لندن ، مطبعة جامعة كمبردج ، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- ٧ - شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام ، تأليف ، محمد الطاهر بن عاشور ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا وتونس ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- ٨ - شرح ديوان الحماسة - المرزوقي ، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن ، تحقيق ، أحمد أمين وعبد السلام هارون ، الطبعة الأولى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٨ م.
- ٩ - الشعر والشعراء ، ابن قتيبة الدينوري ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف - مصر ١٩٦٩ م.
- ١٠ - عيون الأخبار - ابن قتيبة الدينوري ، دار المكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٠ م .
- ١١ - كتاب الصلاة ، مجموعة رسائل في الصلاة ، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ١٤٠٥ هـ .
- ١٢ - المثل السائر ، ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن محمد ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٣٩ م .
- ١٣ - مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٧١ م.
- ١٤ - الموازنة بين الطائفتين ، للأمدي ، أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، مطبعة السعادة ، مصر ١٩٥٩ م .
- ١٥ - الوساطة بين المتنبي وخصومه ، الجرجاني ، علي بن عبد العزيز ، تحقيق ، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي الجقاوي ، الطبعة الرابعة ، مطبعة السعادة ، ١٩٦٦ م.

بدعة كتابة اللفة العربية بالحروف اللاتينية

للأستاذ : رابع لطفي جمعة

تقديم

خاضت اللغة العربية عبر تاريخها الطويل - وخاصة في ظل الإستعمار الأجنبي لبعض الأقطار العربية الإسلامية - معارك ضارية وواجهت دعوات مارقة أطلت برأسها في بدايات القرن الحالي ، تارة بالدعوة إلى إحلال لغة المستعمر الأجنبي محلها ، وتارة باستخدام اللهجات العامية بدلاً من العربية الفصحى .

وعلى أن أهم وأخطر معركة خاضتها العربية تلك الدعوة المشبوهة إلى نبذ الحروف العربية واستخدام الحروف اللاتينية في كتابتها ، وللأسف الشديد حمل لواء هذه الدعوة من المثقفين العرب من كان ولاؤهم للغات الأجنبية وأمانتهم للغرب أكثر منها للثقافة العربية وأوطانهم الشرقية والإسلامية .
ونحمد الله على أن لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قد صمدت

في وجه تلك الدعوات المشبوهة والهجمات الشرسة واستطاعت أن تحتفظ بقوتها وفصاحتها وأن تحافظ على شكل كتابتها وحروفها وأن تقف في قوة وشموخ في وجه محاولات القضاء عليها ، فخرجت بحمد الله ظافرة منتصرة وظلت سليمة على مدى القرون تحتل مكان الصدارة من حياتنا الفكرية والثقافية ، وخاب مسعى المستعمرين ومن ترسّم خطاهم من المستغربين مصداقاً لقوله سبحانه وتعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » ، فمما لا شك فيه أن من صور حفظ الكتاب الكريم حفظ الله عز وجل لغة هذا الكتاب العربية من الضياع ومحاولات القضاء عليها .

وفي هذه الصفحات نتناول تلك البدعة التي نادت بكتابة الحروف العربية بالحروف اللاتينية لنضع بين يدي القارئ الكريم صورة لإحدى المعارك الشرسة التي خاضتها العربية .

* نشأة الخط العربي *

على أننا قبل أن نتحدث عن تلك البدعة نشير في عجالة إلى نشأة الخط العربي فنقول إنه من المتفق عليه عند الباحثين أن اللغة - أية لغة - ظاهرة صوتية بمعنى أن الأصل في اللغة أنها نظام من الرموز الصوتية ، أما الكتابة فليست إلا تعبيراً عن هذه النظام الصوتي ، فالكتابة إذن قديماً وحديثاً بديل للصورة المنطوقة للغة .

ومن المعلوم أيضاً من بحوث المستشرقين في الباليوجرافيا - أي علم دراسة أشكال الحروف - أن الساميين القدماء كتبوا بالخط المسند الجنوبي ^(١) وبالخط الآرامي الشمالي وقد تفرع عن الخط المسند الجنوبي عدة خطوط كالخط السبئي والمعيني والحيميري ، كما تفرع عن الخط الشمالي الخط العبري والنبطي والسرياني وغيرها ^(٢) .

والنبط شعب عربي عاشوا في أقصى شمال الجزيرة العربية وجنوب الشام على تخوم حوران والبتراء وتبوك ومدائن صالح والعلاء ، بعد أن هاجروا من جنوب الجزيرة العربية موطنهم الأصلي ، ولهم أهمية كبرى في تاريخ العربية

وخطوطها فهم الذين علموا العرب كيف يكتبون ، ويعتبر الخط النبطي - وهو أساس الخط العربي - صورة متطور عن الخط الآرامي ، ذلك أن لغة النبط العربية كانت لغة محلية منطوقة غير مدونة ، فكتب الأنباط كما يكتب جيرانهم الآراميون ولكنهم ظلوا يتحدثون العربية في شؤون حياتهم اليومية (٢) .

وقد استطاع الباحثون في تاريخ الكتابة العربية أن يتتبعوا المراحل التي تطورت بالخط عبر النبط حتى وصل الى الصورة التي نعرفها اليوم وذلك في أقدم النقوش المدونة بالخط العربي الشمالي ، ومن أهم هذه النقوش نقش النمارة ونقش معبد رم ونقش أم الجمال ونقش زيد ونقش أسيس الذي يعتبر أهم الكتابات العربية قبل الإسلام ونقش حران .

ومن هنا ذهب الكثير من العلماء الى أن الخط العربي استنبط من الخط النبطي وأنه لا يمكن إنكار تطور الحروف النبطية المتأخرة إلى العربية . وتشير المراجع العربية إلى الخط الذي انتهى إلى العرب من النبط بأسماء عدة منها « الخط الانباري » و « الخط الحميري » و « الخط المدني » و « الخط المكبي » ، وكلها خطوط عرفها العرب قبل الإسلام واستقوها من خط الأنباط (٤) .

على أن لغة الشعر الجاهلي والقرآن الكريم لا تعتبر الإمتداد المباشر للغة النقوش المشار إليها آنفاً ، ذلك أن اللغة العربية قد وصلتنا في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم في صورة مصقولة ومتطورة عن الخط النبطي المتأخر (٥) .

وقد ظل التطور في كتابة العربية محدوداً حتى جاء الإسلام فانتشرت الكتابة على نطاق واسع ، ويحدثنا البلاذري في كتابه « فتوح البلدان » أن الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة في الجاهلية عشرة أشخاص ثم أصبحت عدتهم بعد الإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أربعين شخصاً بما فيهم كتاب الوحي المحمدي ، وهذا يدلنا على مدى انتشار الكتابة عند العرب في فجر الإسلام (٦) .

وما زالت اللغة العربية تنمو وتزدهر والخط العربي يتطور في ظل الحضارة العربية والإسلامية حتى لم تعد الكتابة العربية في مجال الأداء - قاصرة على ما يكتب باللغة العربية وحدها ، بل لقد كتبت بها لغات شتى في أوروبا وآسيا

وأفريقيا (٧) ، محتفظة عبر القرون برسومها الجوهرية وأصول حروفها الأساسية وانتقلت الكتابة من أن تكون مجرد أداة للإبانة عن الدلالة اللغوية إلى أن تكون لونا من ألوان الفنون الجميلة بما تحلّت به حروفها من زينة وزخرفة وما تجلّى فيها من طلاوة وبهاء بحيث أصبحت مظهرا من مظاهر الذوق الرفيع، والإبداع الفني ومبعثا لإثارة المتعة الجمالية الرفيعة (٨).

*** محاولات علاج مشكلات الكتابة العربية ***

أما عن محاولات علاج مشكلات الكتابة العربية - وخاصة بعد اختراع الطباعة - فنقول إن أكثر المنادين بتغيير الحروف العربية واستبدالها بالحروف اللاتينية أو تطويرها ، إنما نادوا بذلك بدعوى إيجاد صورة للكتابة العربية تقبل وضع الشكالات في سهولة ويسر .

وقد دارت أغلب المقترحات في تيسير الكتابة حول التوصل إلى دواء يعالج موضوع الحركات واقتران الحروف بها وحل مشكلة تخليص الكتابة من الضبط الذي لا مفر منه لصحة النطق وسلامة ودقة تأديته للمعنى المراد من الكلام .

*** إتجاهان لعلاج مشكلات الكتابة العربية ***

وفي هذا السبيل نشأ إتجاهان لعلاج مشكلات الكتابة العربية ، أحدهما نادى بتعديل أوضاع الكتابة العربية في الطباعة حروفاً وضوابط ، والثاني دعا إلى اتخاذ الحروف اللاتينية ونبد الحروف العربية كلها أو معظمها . وقد نشأ هذان الإتجاهان أول ما نشأ في تركيا وإيران منذ حوالي ثمانين عاماً .

الإتجاه الأول:

أما الإتجاه الأول فهو الدعوة إلى تعديل أوضاع الكتابة العربية ، وقد تمثل في تشكيل جمعية بالآستانة سنة ١٣٢٧ هـ باسم « جمعية تعميم المعارف وإصلاح

الحروف » وقد تبنت هذه الجمعية طريقة الدكتور اسماعيل حقي الميلاسي في كتابة الحروف ، وتتلخص هذه الطريقة في فصل الحروف بعضها عن بعض واستعمال الحروف المفردة ووضع الأحرف الصوتية للدلالة على الحركة بينها بتعديل في صورتها^(٩) .

وقد أخرجت الجمعية رسالتين ، إحداهما رسالة ، « الخط الجديد ومنافعه » والأخرى رسالة « الخط الجديد » . وقد بلغ من جسارة هذه الجمعية أن أخرجت رسالة ثالثة سنة ١٣٣٤ هـ ، احتوت على جزء « عم » من القرآن الكريم مطبوع بالخط الجديد وعلاماته^(١٠) .

إلا أن فكرة انفصال الحروف لم تلق قبولا ، لأن معناها . في رأي البعض . الرجوع إلى الوراء ثلاثة آلاف سنة أي إلى زمن كتابة الحروف عند الكنعانيين مذ كانت الحروف كلها يادى ، ذي بدء تكتب منفصلة ، ولا شك في أن انفصال الحروف يوقع في الإرتباك ، والتردد ، وبالتالي فلا تعدّ الحروف المنفصلة وسيلة مأمونة لمعالجة مشكلات الكتابة العربية^(١١) .

الإتجاه الثاني:

أما الإتجاه الثاني المقابل لتعديل أوضاع الكتابة العربية ، فهو الدعوة إلى اتخاذ الحروف اللاتينية لكتابة الحروف العربية كلها أو معظمها ، ففي سنة ١٣٢٦ هـ ، نشر الدكتور داود الحلبي الموصلي رسالة بالتركية في استامبول حث فيها الترك والعرب والإيرانيين على استعمال الحروف اللاتينية ونبذ الحروف العربية ووزع رسالته على أعضاء مجلس « المبعوثان » وذلك قبل تعديل الترك كتابتهم بنحو ثمانين عشرة سنة . ثم جدد الحلبي دعوته سنة ١٩٤٥م في رسالة عدد فيها نقائص الحروف العربية وذكر كثرة أشكالها وأنها ليست على نمط واحد^(١٢) .

* عبد العزيز فهمي ودعوته *

أما في مصر فقد اقترح عبد العزيز فهمي عضو المجمع اللغوي سنة ١٩٤٣م رسم طريقة للكتابة العربية زعم انها تقي القارئ اللحن والخطأ ، وتتمثل هذه الطريقة في ضرورة اختراع حروف جديدة تحل محل الحروف القديمة بإحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية أسوة بما فعله الاتراك حتى يتمكن من الكتابة والنطق الصحيحين (١٣) .

وكانت حجة عبد العزيز فهمي أن اللغة العربية تأخرت قرونا عديدة وانقطع ما بين قديمها وحديثها وأن هذا التأخر عاصر عهد التطور الصناعي والتقدم الأوروبي (١٤) .

ودافع عبد العزيز عن رأيه دفاعاً طويلاً ، إلا أن المجمع اللغوي رفض هذه الفكرة رفضاً باتاً لما تنطوي عليه من تنكر للماضي فضلاً عن أن الكتابة العربية وثيقة الاتصال بالتراث العربي والإسلامي وفي ذلك ما يحول دون تعديلها تعديلاً جذرياً ، كما أن الحروف اللاتينية لا تتلاءم مع طبيعة العربية لغة الإعراب والنحو والصرف وأن الضمير القومي يستشعر الحرج الشديد في قبول هذا الاقتراح الذي يباعد بيننا وبين كتبنا ويلغي عنصراً من عناصر شخصيتنا العربية والإسلامية له مكانة في وجدان الأمة وقيمه في تاريخ الحضارة .

وقد رد عبد العزيز فهمي على معارضيه بكتاب في ١٨٦ صفحة نشره سنة ١٩٤٣م عنوانه « الحروف اللاتينية لكتابة العربية » أوضح فيه البواغث التي جعلته ينادي باقتراحه وهي متاعب الكتابة العربية وعجزها في التطبيق السائد عن ضبط الكلام ويسر الاستخدام (١٥) .

* محمد لطفي جمعة يرد على عبد العزيز فهمي *

وما أن ظهر هذا الكتاب حتى انبرى محمد لطفي جمعة للرد عليه وتفنيد ما جاء به بعدة مقالات نشرها في جريدة الأهرام والدستور ومنبر الشرق عنوانها « العربية وكتابتها بأحرف لاتينية » و « مشروع اللاتينية لكتابة العربية » .

وقد اختتم لطفي جمعة سلسلة مقالاته بقوله « إن تقليد أمة أو أمتين في كتابة العربية بالحروف اللاتينية فيه زوال كل أثر للنعرة القومية وختام باب العزة الوطنية وتسليم آخر سلاح في الدنيا والدين ، واستسلام ليس بعده استسلام ، إن اللغة أفصح دليل على شخصية الفرد والجماعة وأبلغه لأنها صورة الروح بارزة للعيان وناطقة عن الجنان وهيئة العقل منعكسة على مرآة النطق واللسان ، وهي المظهر الأول للفكر الإنساني في كل العصور والأزمان » (١٦) .

وقد كان لمقالات لطفي جمعة في الرد على مشروع عبد العزيز فهمي صدى كبير في العالم العربي والإسلامي ، فكتب إليه من جنيف الدكتور زكي علي الذي كان داعية في سبيل نصرة الإسلام وخدمة الشرق والعرب والسعي في انتشار الدين الإسلامي لمصالح الإنسانية ومؤلف كتاب « الإسلام في العالم » وكتاب « لمحات عن الإسلام » وكتاب « أوروبا والإسلام » - كتب الي لطفي جمعة في أكتوبر سنة ١٩٤٥م يقول « لا يفوتني أن أعرب لكم عن عظيم اغتباطي لسلسلة مقالاتكم النفيسة دحضاً عن زعم فائدة ما في كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية ، ألا إنها فتنة شنيعة ، فله دركم ولا فُضْ فوكم ونعم الدفاع عن العربية وحروفها دفاعكم المجيد الذي يشرح الصدور ، وكل العرب المسلمين هنا يشاطرونني الثناء عليكم وتقدير جهودكم » .

وقد كان لهذه المقالات وما لقي مشروع عبد العزيز فهمي من معارضة الرأي العام العربي الإسلامي الفضل في رفض هذا المشروع الذي سماه لطفي جمعة في مقالاته « بالمشروع غير المشروع » و « المشروع اللاتيني أو اللاديني » ، ونبذت هذه البدعة إلى الأبد وأصبحت فكرة الحروف اللاتينية في خبر كان (١٧) .

* الرسم القرآني *

إن مسألة الرسم القرآني تعتبر من أهم المسائل المتعلقة بكتابة اللغة العربية وقد اختلف العلماء حول تقديس هذا الرسم باعتباره أمراً توقيفياً أو أنه تجوز مخالفته .

ذلك أن كتابة القرآن الكريم بالحروف العربية يعتبر علماً قائماً بذاته يعرف

« بعلم الرسم القرآني » أو « رسم المصحف » ويقصد به الطريقة التي اتبعها الصحابة الذين عهد إليهم بجمع القرآن في استنساخ مصاحف الأمصار على عهد عثمان وارتضاها هذا الخليفة في كتابة كلمات القرآن وحروفه ، وكثيرا ما ينسب هذا الرسم الى الخليفة عثمان بن عفان فيقولون « رسم عثمان » أو « الرسم العثماني » .

ويذهب البعض وعلى رأسهم ابن المبارك في كتابه « الإبريز » إلى أن هذا الرسم القرآني توقيفي وضع منهجه النبي صلى الله عليه وسلم نفسه حتى انهم يقولون « ما للصحابة ولا لغيرهم في رسم القرآن ولا شعرة واحدة وإنما هو توقيفي عن النبي وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة المعروفة بزيادة الألف أو نقصانها لأسرار لا تهتدى إليها العقول وهو سر من الأسرار خص الله به كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية ، وكما أن نظم القرآن معجز ، فرسمه أيضا معجز » (١٨) .

ولكن المرحوم الدكتور صبحي الصالح في كتابه « مباحث في علوم القرآن » يقول : لا ريب في هذا غلو في تقديس الرسم العثماني وتكلف في الفهم ما بعده تكلف ، فليس من المنطق في شيء أن يكون الرسم توقيفيا ولا أن يكون له من الأسرار ما لفواخ السور ، فما صح في هذا التوقيف حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتعليل الطبيعي للرسم القرآني هو أن كتبه الوحي لاحظوا النطق فقط في كتابة المصحف » (١٩) .

ونضيف إلى ذلك أنه من المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أميا لا يعرف القراءة والكتابة فليس من المنطق إذن أن يكون الرسم القرآني توقيفي عن النبي وأن يكون هو الذي أمر كتبة الوحي الإلهي على الهيئة المعروفة إلا أن احترام الرسم العثماني واستحسان التزامه أمر متفق عليه بين العلماء ، فقد تضافرت آراء العلماء على التزام هذا الرسم حتى قال الإمام أحمد بن حنبل « تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء أو غير ذلك » ، وسئل الإمام مالك : أرايت من استكتب مصحفاً ، أترى أن يكتب على ما استحدثه الناس من الهجاء اليوم ؟ . فقال : لا أرى ذلك ولكن يكتب على

الكتبة الأولى ، وروى في فقه الشافعية والحنفية أقوال مشابهة من هذا القبيل (٢٠) .
ومع ذلك فهناك من العلماء من أباح مخالفة الرسم العثماني وفي مقدمة هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه « الإلتصار » حيث يقول « أما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة فيها شيئاً إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسماً بعينه دون غيره أوجبه عليهم وترك ما عداه إذ وجوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف ، وليس في نصوص الكتاب ولا مفهومه أن رسم القرآن وضبطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص وحد محدود ولا يجوز تجاوزه ولا في نص السنة ما يوجب ذلك ويدل عليه ، ولا في إجماع الأمة ما يوجب ذلك ولا دلت عليه القياسات الشرعية ، بل السنة دلت على جواز رسمه بأي وجه سهل ؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر برسمه ولم يبين لهم وجهاً معيناً ولا نهى أحداً عن كتابته ، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف ... وجاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء القديمين وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثه وجاز أن يكتب بغير ذلك » (٢١) ، والسبب في ذلك أن الخطوط إنما هي علامات ورسوم تجري مجرى الاشارات والرموز ، فكل رسم دل على الكلمة مفيد لوجه قراءتها تجب صحته وتصوب الكتابة به على أية صورة كانت ، وبالجمله فكل من ادعى أنه يجب على الناس رسم مخصوص وجب عليه أن يقيم الحجة على دعواه وأتى له ذلك » (٢٢) .

أما العز بن عبد السلام فيقول : « لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى باصطلاح الأئمة لثلا يؤدي الى دروس العلم » . ومعنى هذا أن العامة لا يستطيعون أن يقرأوا القرآن برسمه القديم بل يجب أن يكتب لهم بالاصطلاحات الشائعة في عصرهم .

ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال إلغاء الرسم العثماني لأن في إلغائه تشويهاً لرمز ديني عظيم اجتمعت عليه الكلمة واعتصمت به الأمة من الشقاق ، ومن الممكن على ذلك - كما اقترحت مجلة الأزهر - أن ينبّه في ذيل كل صفحة من صفحات المصحف على ما عسى أن يكون فيها من الألفاظ المخالفة للاصطلاح

*** طبع المصحف في المملكة العربية السعودية بالرسم العثماني ***

وقد طبع في المملكة العربية السعودية أخيراً سنة ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦م) مصحف المدينة النبوية بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز وجاء في التعريف به أن هجاءه أخذه كما رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعث بها الخليفة عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة والشام ومكة والمصحف الذي جعله لأهل المدينة والمصحف الذي اختص به نفسه وعن المصاحف المنتسخة منها ، وكل حرف من حروف هذا المصحف موافق لنظيره في المصاحف العثمانية الستة السابق ذكرها .

كذلك ظهرت طبعة حديثة في القاهرة باسم « مصحف الأزهر الشريف » تم إعدادها سنة ١٩٧٦م بتوجيه من شيخ الأزهر وتكليف وإشراف مجمع البحوث الإسلامية ، وقد جمعت حروف المصحف جمعاً جديداً أوثرت فيه الحروف المنبسطة بقدر كبير ومظهر واضح واستبعدت منه بعض الصور المتعددة للحروف.

*** كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية ***

وقد أثار العلماء المتقدمون مسألة قراءة القرآن الكريم أو كتابته بغير الخط العربي فقال الزركشي في كتابه « البرهان في علوم القرآن » هذا مما لم أر فيه للعلماء كلاماً ويحتمل الجواز والأقرب المنع كما تحرم قراءة بغير لسان العرب ولقولهم القلم أحد اللسانين والعرب لا تعرف قلماً غير القلم العربي قال تعالى « بلسان عربي مبين » (٢٤) .

ومن هنا كانت حرمة قراءة المصاحف التي كتبت بحروف غير عربية كالخروف اللاتينية أو غيرها من الحروف كالمصحف التركي أو الألباني اللذين

كتبنا بألفاظهما العربية ولكن بأحرف لاتينية ، فمن المعروف أن الأتراك قد هجروا الحرف العربي واستخدموا الحروف اللاتينية في كتابة لغتهم واستبدلوا القرآن الكريم بقرآن طبع بالحروف اللاتينية ولكن باللفظ العربي ، وفي ذلك يقول أسعد الحكيم في مقال عنوانه « القرآن بالحروف اللاتينية » ليس بالغريب بعد أن ألف الأتراك الحروف اللاتينية وهجروا الحروف العربية هجراً لم يبق من سابق صلتهم بها عين ولا أثر ، أن يعمدوا إلى القرآن فيكتبوه بالحروف اللاتينية ليتسنى لشعبهم المتدين قراءة دون أن يكون لهم مسوغ لتعلم الحروف العربية أو الاتصال بها (٢٥) .

ثم يأتي عبد العزيز فهمي ويقول في كتابه « إن أسعد يوم في حياته هو اليوم الذي يرى فيه كتاب الله مرسوماً بهذه الحروف اللاتينية وما أضيف إليها من العربية !! » .

* تحريم السعودية كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها *

وقد أحسنت المملكة العربية السعودية صنفاً بتحريمها كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من حروف اللغات الأخرى ، فقد صدر في المملكة قرار مجلس هيئة كبار العلماء بتحريم ذلك ، وكان سند أعضاء المجلس في هذا التحريم هو الحرص على صيانة القرآن الكريم من عبث العابثين وهو الذي أنزله الله بلسان عربي مبين وتمت كتابته حين نزوله بالحروف العربية ، كما أن حروف اللغات الأخرى من الأمور المصطلح عليها التي تقبل التغيير بحروف أخرى مما يخشى معه الخلط وإتاحة الفرص لأعداء الإسلام أن يجدوا مدخلاً للطعن في القرآن الكريم ، فضلاً على أن كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية يصرف المسلمين عن معرفة اللغة العربية التي يعبدون الله ويفهمون أمور دينهم ودينهم بواسطتها :

وقد أصدر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز سنة ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) توجيهات لوزارة الخارجية بتعميم قرار مجلس هيئة كبار العلماء

القاضي بتحريم كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من اللغات (٣٦) .

وبعد ...

فلعلنا نكون قدمنا صورة من صور المعارك الشرسة التي خاضتها لغتنا الماجدة متمثلة في بدعة كتابة حروفها بالحروف اللاتينية ، إلا أنها خرجت من هذه المعركة ظافرة مظفرة ، رافعة رايتها خفاقة ، مؤكدة للعالم أجمع أن لغة القرآن الكريم والحديث الشريف والتراث العربي الإسلامي الذي اشترك في ابداعه مئات الكتاب والعلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء منذ بزوغ فجر الإسلام حتى اليوم ، أقوى من كل المؤامرات والمخططات الإستعمارية ، وأصلب عودا من كل المحاولات الرامية إلى القضاء عليها وأثبت قدما من كل الحملات والمعارك التي انطوت على روح التعصب والغرض والهوى .

• • •

الهوامش والمراجع

- (١) تعني كلمة (مسند) أو (مزد) في العربية الجنوبية الكتابة مطلقاً وقد وردت هذه الكلمة في مواقع متعددة من الكتابات والنقوش القديمة ثم صار « المسند » اسم علم للخط (عبد الرحمن يوسف المبارك ، مقال « الكتابة القديمة وأنواعها في الجزيرة العربية » ، مجلة الحرس الوطني ، ص ٨ ، ع ٦٤ ، جمادى الآخرة سنة ١٤٠٨ هـ (فبراير سنة ١٩٨٨ ، ص ٤٢ - ٤٦) .
- (٢) محمد أبو الفرج العشي ، مقال نشأة الخط العربي وتطوره ، الخط العربي قبل الإسلام ، مجلة الدارة ، ص ٢ ع ١ ، ربيع الآخر سنة ١٣٩٩ هـ (مارس سنة ١٩٧٩ م) ، ص ١٠٨ - ١٢٥ .
- (٣) سيد فرج راشد ، مقال « الكتابات القديمة ، مجلة عالم الفكر ، مجلد ١٥ ، ع ٤ .
- (٤) يراجع في تفصيل ذلك الدكتور محمود حجازي ، اللغة العربية عبر القرون ، القاهرة ، سنة ١٩٦٨ ، ص ٣١ ، ٣٣ . وله أيضا علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، سنة ١٩٧٠ م .
- (٥) أحمد حسين شرف الدين ، اللغة العربية في عصور ما قبل الإسلام ، ص ٦١ .
- (٦) البلاذري ، فتوح البلدان ، طبع الأزهر ، سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٥٦ .
- (٧) يراجع في تفصيل كتابة بعض اللغات الأجنبية بالحروف العربية ، - دكتور ابراهيم مذكور ، مقال « العربية بين اللغات العالمية الكبرى » ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ٣١ ، مارس سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٣ .



- دكتور محمد موناكو ، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ع ٦٨ ، ذو القعدة سنة ١٤٠٣ هـ (أغسطس سنة ١٩٨٣ م) .
- اللغة العربية لغة أساسية لإفريقيا ، مجلة الدارة ، ص ٢ ، رجب سنة ١٣٩٦ هـ (يوليو سنة ١٩٧٦ م) ، ص ٢٣١ .
- مكانة اللغة العربية وأثرها في اللغات الإفريقية ، مجلة الدارة ، ربيع الآخر سنة ١٣٩٨ هـ (مارس سنة ١٩٧٨ م) ، ص ٧٦-٩٣ .
- (٨) محمد شوقي أمين ، الكتابة العربية ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٦ ، ٧ ، (٩) تزعم جمعية تعميم المعارف في رسالتها « الخط الجديد » أن انفصال الحروف ليس أمراً غريباً عنا بل هو مألوف لنا معروف في خطنا كما في قول الشاعر :
- ز ر دار ودَ إن أردت وداده زادوك ودأ إن رأوك ودودا**
- (١٠) ، (١١) ، (١٢) محمد شوقي أمين ، المرجع السابق ، ص ٢٧ وما بعدها .
- (١٣) ، (١٤) ، (١٥) * عبد العزيز فهمي ، الحروف اللاتينية لكتابة العربية ، سنة ١٩٤٣ ، القاهرة .
- (١٦) محمد لطفي جمعة ، سلسلة مقالات بعنوان « العربية وكتابتها بأحرف لاتينية » جريدة الدستور ، سنة ١٩٤٥ ، وبم عنوان « مشروع اللاتينية لكتابة العربية » جريدة منبر الشرق ، سنة ١٩٤٥ م .
- (١٧) محمد شوقي أمين ، المرجع السابق ، ص ٣١ .
- (١٨) محمد عبد العظيم الزرقاني ، متاهل العرفان في علوم القرآن ، الجزء الأول ، القاهرة ، سنة ١٣٧٣ هـ (١٩٥٤ م) ، ص ٣٧٦ .
- (١٩) دكتور صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ ، ص ٢٧٧ .
- (٢٠) دكتور صبحي الصالح ، المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .
- (٢١) الباقلائي ، إجاز القرآن ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ ، ص ٢٧٩ .
- (٢٢) الزرقاني ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .
- (٢٣) دكتور صبحي الصالح ، المرجع السابق ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .
- (٢٤) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٣٧٦ هـ (١٩٥٧ م) ، ج ١ ، ص ٣٨٠ .
- (٢٥) أسعد الحكيم ، مقال « القرآن بالحروف اللاتينية » ، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، مجلد ١٢ ، ص ٦٢٧ - (٦٣٨) ، كتابة الحروف العربية بلغات أجنبية ، مجلة الدارة ، ص ١ ، ع ٤ ، ذو الحجة سنة ١٣٩٥ هـ (١٩٧٥ م) ، ص ١٨٢ .
- (٦٦) رابع لطفي جمعه ، مقال « العربية لغة القرآن الكريم » مجلة الدارة ، ع ٣ ، ص ١٣ ، ربيع الآخر سنة ١٤٠٨ هـ (نوفمبر سنة ١٩٨٧ م) ص ٩ - ١٩ ، وأيضاً كتاب « المستشرقون والقرآن » ، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧٣ م .



المكاتب ودورها في النهضة الفكرية والاجتماعية في مصر المملوكية

١. محمد كمال الدين عز الدين على

انتشر بناء المكاتب (الكتاتيب) على نطاق واسع زمن المماليك وعرف لنا منها نوعان، هما:

— المكاتب الأهلية: أو الخاصة — التي كان يقيمها من وجدوا في أنفسهم القدرة على اتخاذ التعليم حرفة يتقوتون منها، ويتعلم فيها الصبيان بعوض^(١) — أجر معلوم — يدفع لأصحابها.

— والمكاتب العامة، التي كان قيامها مرهوناً بأصحاب المناصب والجاه في الدولة من سلاطين وأمراء ووجهاء وتجار.. ابتغاء «مرضاة الله وثوابه» وكان التعليم فيها مكفولاً بدون أجر للأيتام، والمعدمين^(٢) (الفقراء)، وأبناء البطالين من الجنود^(٣) — أحياناً — مالم يبلغوا حد البلوغ^(٤)، أو خمس عشرة سنة في تقدير بعض الواقفين^(٥)، وقد كفل لهم نظامها معالم

عينية ونقدية — أو نقدية فقط — تصلح لما يحتاجونه أثناء دراستهم في المكتب، من ألواح ومحابر وأقلام ومداد.. فضلاً على الكساء والفرش، وما يجري عليهم من الجوامك، أو يذلل لهم في المواسم والأعياد من الكعك والسكر والحلوى والفاكهة والأصحيات^(١٢).

وكان هذا النوع من المكاتب يعرف «بمكاتب الأسبلة» — لإقامتها في علو السيل أو قريباً منه — و «مكاتب الأيتام» — لأن الأصل في إقامتها هو الاختصاص بالآيتام.

ويبدو أن الأصل في إنشاء المكاتب قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»^(١٣)، وقوله: «خير من مشى على الأرض المعلمون، الذين كلما خلق الدين جدوده»^(١٤) وأن الغاية من إقامتها هي «تحفيظ وعرض وكتابة القرآن الكريم»، فضلاً على «معرفة الخط»^(١٥)، و«الاستخراج والضبط والفهم للمسائل»^(١٦)، وبعض متون الأحاديث^(١٧) و«عقائد السنن، وأصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات»^(١٨). وفي كل هذا — لا ريب — الإعانة على «إظهار دين الله — تعالى — ومعرفة أحكامه»^(١٩).

ولقد روعي في إنشاء المكاتب — أهليةً وعمامةً، إذا جاز لنا إطلاق مثل هذه التسميات عليها — عدة أمور تهدف مجتمعة إلى أن. «تكون بداية أمر الصبيان على المنهج الأقوم والطريق الأرشد»^(٢٠)، ليكونوا في مستقبلهم رجالاً صالحين في مجتمعهم. وهي أمور أسهمت إسهاماً فعالاً في النهضة الفكرية — آنذاك — وصيغتها بما صُيغت به من صفات.

ومن هذه الأمور والضوابط ما تعلق باختيار موضع الكتاب، ومنها ما تعلق بمن يقوم عليه (المؤدب أو الفقيه أو المعلم)، ومن يساعده في عمله (العريف والسائق)، ومنها ما تعلق بالطلاب أنفسهم، وطرق المحافظة عليهم، فضلاً على تنظيم الدراسة وتقنياتها، واختيار المناهج لها.

فقد روعي في اختيار موضع المكتب أن يكون «في مواضع شرحة من أطراف الأسواق»^(٢١) — إن أمكن ذلك — مع ضرورة صرف الباعة من بابه حتى لا يتلهى الصبيان بما في أيديهم عن الدرس^(٢٢)، «فإن تعذر فعلى شوارع المسلمين، أو في الدكاكين، ويكره أن يكون بموضع ليس بمسلوك للناس، أو «أن يتخذ الكتاب في المسجد»^(٢٣).

والعلة في الكراهية الأولى «أن الصبيان يسرع إليهم القيل والقال»^(٢٤)، وفي الثانية قوله صلى الله عليه وسلم: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم» لما يصاحب الصبيان — غالباً — من

الضوضاء والجلبة، وعدم التحرز من البول وسائر النجاسات^(٢٩).

ولذا أقيمت المكاتب — غالباً — ملحقة بالمساجد والمدارس^(٣٠)، أو في علو الأسيلة^(٣١)، أو إلى جانب الأربطة والخوانق، أو في الدكاكين^(٣٢).

كما لم يكن مسموحاً بتشويه المكاتب، سواء بدق المسامير في الحيطان، أو غيرها^(٣٣). مراعاة لجمالية المكان وانشراحه، لما في ذلك من أثر على نفوس المتعلمين فيه من الصبيان.

أما القائمون عليه من مؤدبين أو معلمين أو فقهاء — والكل تسميات لمسمى واحد — فقد روعي فهم أن يكونوا مؤهلين لما يقومون به من عمل، تأهيلاً خلقياً وعلمياً وعملياً، كما يستدل من كلام الفقهاء والكثير من حجج الوقف، ومنه قول «ابن الحاج» في مدخله:

ينبغي أن يكون المعلم من حاملي القرآن — الكريم — و«من أكثر الناس في التعظيم لشعائره، والمشي على سنن من تقدمه في تعظيم ذلك وإكرامه»^(٣٤)، وأن يكون على أكمل الحالات، ومن ذلك أن يكون متزوجاً، لأنه إن كان صالحاً في نفسه فالغالب إسراع سوء الظن في هذا الزمان بمن كان غير متأهل.. فإذا كان متأهلاً أنسد باب الكلام والوقعة فيه^(٣٥) وقول «ابن الإخوة» في معالم القرية في أحكام الحسبة:

«يشترط في المعلم أن يكون من أهل الصلاح والعفة والأمانة، حافظاً للكتاب العزيز، حسن الخط، ويدري الحساب، والأولى أن يكون مزوجاً، ولا يفسح لعازب أن يفتح مكتباً لتعليم الصبيان إلا أن يكون شيخاً كبيراً وقد اشتهر بالدين والخير، ومع ذلك لا يؤذن له بالتعليم إلا بتزكية مرضية وثبوت أهليته لذلك»^(٣٦).

وما ورد في حجة وقف «جمال الدين الاستادار» من اشتراط أن يكون «رجلاً حافظاً لكتاب الله العزيز، ذا عقل وعفة وصيانة وأمانة، متزوجاً زوجة تعفه، صالحاً لتعليم القرآن والخط والأدب»^(٣٧).

إذ «أنه كلما زادت الخصال الحمودة في المؤدب زاد الصبي به تيملاً ورفعة»^(٣٨).

كما اشترط في السائق للصبيان أن «يكون أميناً، ثقة، متأهلاً، فإنه يتسلم الصبيان في الغدو والرواح وينفرد بهم في الأماكن الخالية، ويدخل على الصبيان في بيوتهم»^(٣٩).

أما الصبيان أو التلاميذ، فيبدو أنهم كانوا يلتحقون بالمكاتب القرية من مساكنهم، وأنهم كانوا ممن دون سن البلوغ، حيث شرط عدم استمراريتهم في المكاتب تلاميذ بعد البلوغ إلا في حالات خاصة — جلها استكمال حفظ القرآن الكريم، وقد قطعوا فيه شوطاً كبيراً من

الحفظ يتخوف معه أن قطعوا من المكتب أن لا يهتموه^(٣٠) — مع مراعاة حسن السيرة.^(٣١)

وبرغم أن السنة في سن المقبولين في المكتب بلوغهم السابعة، فإن الغالب في هذا العصر أنهم يدخلون أولادهم المكتب في حال الصغر، بحيث إنهم يحتاجون إلى من يربهم ويسوقهم إلى المكتب، ويردهم إلى بيوتهم، بل بعضهم تكون سنه بحيث لا يقدر أن يسك ضرورة نفسه^(٣٢).

ولعل ذلك لم يكن بهدف الإقراء والتعليم، وإنما «لكي يستريحوا من تعبهم»، لأن في إرسالهم إلى المكتب على هذه الحال — غالباً — «عدم الانتفاع بالقراءة»^(٣٣).

ويبدو من استقراء ترجمات أعلام هذا العصر التحاق بعضهم صبياناً بالمكتب في سن مبكرة، فلقد التحق، علم الدين صالح البلقيني^(٣٤)، و«الشمس السخاوي» بالمكتب في «الرابعة من عمرهما»^(٣٥)، بينما التحق «ابن حجر العسقلاني» بالمكتب في سن «الخامسة»^(٣٦).

كما يلحظ أن ضوابط العمل في المكتب قد حددت عدد التلاميذ، بحيث لم يكن مسموحاً — في مكاتب السيل أو مكاتب الأيتام — بحال من الأحوال تجاوز العدد المحدد في شرط الوقف ما لم يشر صراحة إلى التجاوز عنه.

والمدرّك من استقراء هذه الحجج — كذلك — أن أقل عدد نص على قبوله في هذا النوع من المكاتب كان «خمس»، وأن أقصى عدد كان «مائة»^(٣٧).

كما أن مدة الدراسة في المكتب كانت مرهونة بمدى استعداد الصبي وميوله وقابليته للتعليم، أو بلوغ سن المراهقة وحد البلوغ. على حين حدد المدى الزمني للدراسة — بكل وضوح — بحيث كان يومياً من طلوع الشمس حتى العصر، مع استثناء يومي الثلاثاء والخميس أو أيهما، حيث تكون الدراسة فيهما أو في أحدهما حتى الظهر، مع جعل يوم الجمعة عطلة رسمية^(٣٨). فضلاً على المساحة قبل العيد وبعده بيوم أو يومين أو ثلاثة^(٣٩).

وللترويح عن الصبيان وتنشيطهم، فإنه قد سمح لهم بالانصراف إلى بيوتهم في فترات محددة تتخلل ساعات الدراسة اليومية للاستراحة والغذاء^(٤٠) لأنه لم يكن من المسموح به للصبيان إحضار الأموال أو الأطعمة إلى المكتب، مراعاة لولد الفقير الذي يرجع — لا محالة — إلى بيته منكسر الخاطر متشوقاً في نفسه، غير راض بنفقة والديه عليه أو من يتولى أمره، لما يرى من نفقة من له اتساع في الدنيا^(٤١)، وهذا مبدءاً اجتماعي روعي فيه درء جملة من المفساد منها إلى جانب هذا مراعاة آداب الشريعة في التحرز من الأكل على الطريق وفي الأسواق

محاضرة من يعرف ومن لا يعرف^(٤٢).

ونظراً لأن المكتب كان يضم «البنين» و«البنات»^(٤٣)، فمن تفاوت أعمارهم بين الصغر إلى الحد الذي لا يمكن معه «إمسك ضرورة النفس»، أو المشاركة على سن البلوغ، فإنه لم يكن مسموحاً لسيء الأخلاق — دائماً — بالبقاء في المكتب، علاوة على أن مكاناً كهذا يتعلم فيه القرآن الكريم لا يقبله.

كما روعي في نظام المكتب ألا يكون في برنامجه التضييق على التلاميذ، فقد كان مألوفاً لهم الخروج لقضاء الحاجة (التبول) بصورة أحادية، بحيث «إذا خرج أحد من الصبيان لقضاء حاجته لا يترك غيره يخرج حتى يأتي الأول، لأنهم إذا خرجوا جميعاً يخشى عليهم من اللعب بسبب الاجتماع، وقد يبطئون في الرجوع إلى المكتب»^(٤٤)، ويشترط أن يكون مكان الحاجة معلوماً ومخصصاً لذلك، وإلا فقضاء الحاجة في بيت الصبي أولى — صيانة لجدران البيوت من النجاسات، وتأميناً للصبيان فيه^(٤٥).

فضلاً عن أن الصبي لم يكن ملزماً بالحضور إلى المكتب أثناء التقلبات الجوية لما فيها من إضرار العواصف والأتربة والمطر والبرد بصحته^(٤٦)، أو عندما يمرض^(٤٧).. فقد كانت تلك أعداراً تتيح للصبيان التغيب عن المكتب مع عدم قطعهم منه أو إسقاط معلومهم فيه غالباً.

أما القسوة في تعليم الصبيان، فإنها لم تكن مقررة في برامج المكاتب، فلقد روعي مبدأ المرونة في التعليم والتهديب، فلكل ما يليق به من معاملة مؤدبة «فرب صبي يكفيه عبوسة وجهه عليه، وآخر لا يرتدع إلا بالكلام الغليظ والتهديب»^(٤٨)، وإن كانت القاعدة العامة هي أن «يأخذ معهم بالرفق مهما أمكنه، إذ أنه لا يجب ضربهم في هذه السن»^(٤٩)، فإن كان ولا بد في الحالات الشاذة التي لا يجدي معها سوى هذا النوع من العقاب، فالضرب «غير المبرح»^(٥٠) بحيث لا يضرب صبياً بعضاً غليظة تكسر العظم، ولا رقيقة لا تؤلم الجسم، بل تكون وسطاً، ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعمد بضربه على الألياء والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة»^(٥١).

وفوق هذا فإنه لا يحل للمعلم أو المؤدب أن «يشتم من استحق الأدب من الصبيان» بل حال تغلظه على الصبي لا يؤدبه، حتى يسكن غيظه ويذهب عنه ما يجده من الحق، وحينئذ «يقيم الأدب على الصبي من غير أن يتناول عرضه ولا شتم أبويه، بل يؤدبه كما يؤدبه والده وهما يرحمانه ويشفقان عليه ويذهبان عنه في كل أحواله»^(٥٢).

ويعلل «ابن خلدون» لعدم اتخاذ الشدة على المتعلمين لما فيها من المضرة بهم قائلاً:

«ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين.. سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث — وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه — وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والقرن، وهي الحماية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن إكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.. فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدا عليهما في التأديب»^(٥٣).

أما ما يختص بتنظيم العمل في المكتب، فالملاحظ أن مهمة المعلم لم تكن محدودة بتحفيظ القرآن — الكريم — ومتون الأحاديث، وعقائد السنن، وأصول الحساب، والخط، والأدب — فقط — وإنما اتسعت لتشتمل على الكثير من سلوكيات التقويم والتأديب، بحيث «يعلمهم آداب الدين كما يعلمهم آيات القرآن»^(٥٤)، ويمنعهم «مما اعتاده بعضهم من أنهم يمسحون الألواح أو بعضها ببصافهم.. لأن البصاق مستقذر وفيه امتهان»^(٥٥)، ويأمرهم ببر الوالدين والانقياد لأمرهما بالسمع والطاعة، والسلام عليهما، وتقبيل أيديهما عند الدخول إليهما، وبضربهم على إساءة الأدب والفحش في الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة عن قانون الشرع، مثل اللعب بالكعب والنرد وجميع أنواع القمار»^(٥٦).

مع مراعاة الأخذ بالتدرج والتلطف في تعليم الأطفال، مراعاة لقدرتهم الخاصة ومدى استعدادهم لما يتقبلونه من العلوم والمعارف، حيث نصت حجج الوقف في غالبيتها على تعليم الأطفال «ما يحتملون تعلمه»، وإقراء الصبيان، ما يطيقون قراءته»^(٥٧).

ولقد أدرك «ابن الإخوة» — كذلك — هذا المفهوم، فأشار إليه في كتابه معالم القرية الذي أشرنا إليه سابقاً قائلاً: وينبغي للمؤدب أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل، وبدرجة بذلك حتى يألفه طبعاً ثم معرفة عقائد السنن، ثم أصول الحساب وما يستحسن من المراسلات، وفي وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً — غالباً — لا نظراً»^(٥٨).

و«حتى لا يختل النظام» فإن هذه الأعمال لم تكن متروكة لهوى المعلم أو التلميذ، وإنما

كانت مقننة موقوتة، بحيث «يكون وقت كتّيبهم الألواح معلوماً، ووقت تصويبها معلوماً، ووقت عرضها معلوماً، وكذلك (وقت) قراءة الأحزاب»^(٥٩).

وفي كل هذا يتولى «المعلم» تلاميذه بنفسه، فإن لم يمكنه ذلك وتعدّر عليه، فليأمر بعضهم أن يقرئ بعضاً بحضرته وبين يديه، بحيث لا يخلّ نظره عنهم، ولا يجعل صبياناً معلومين لشخص واحد منهم، بل يبدّل الصبيان في كل وقت على العرفاء، مرة يعطي صبيان هذا لهذا، وصبيان هذا لهذا، فإن كان الصبيان كلهم صغاراً فلا بد من مباشرة ذلك كله بنفسه، فإن عجز عنه فليأخذ من يستتبه من الحفاظ المأمونين شرعاً بأجر أو بغيره — هذا في المكاتب الأهلية — وفي المكاتب العامة يقوم العريف — غالباً — بهذه المهمة^(٦٠).

كما لا يحقّ للمؤدّب طوال فترة الدروس أن يغيب عن المكتب أصلاً، مادام فيه الصبيان، فإن كانت غيبة اضطرارية فلتكن يسيرة يستنيب فيها أكبرهم سنّاً وعقلاً، شريطة أن لا يضرب أو ينهر أحداً منهم، ومن فعل منهم شيئاً كتب اسمه لحين عودة المؤدّب^(٦١).
ومن غير المسموح به — كذلك — إكثار الكلام مع من يمرّ عليه من الإخوان إذ ما هو فيه آكد عليه من الحديث معه^(٦٢).

أو أن يضحك مع الصبيان أو يباسطهم، لئلا يفضي ذلك إلى الوقوع في عرضه وعرضهم، وإلى زوال حرمة عندهم، إذ أن شأن المؤدّب أن تكون حرمة قائمة على الصبيان^(٦٣).

ومع كل هذا يكون الصبيان عنده بمنزلة واحدة، لا يشرف بعضهم على بعض، فإن ابن الفقير وابن صاحب الدنيا على حد واحد في التربية والتعليم، وكذا من أعطاه ومن معه، بل يكون من منعه أرجى عنده ممن يعطيه — مادامت هذه الأعمال طريقاً إلى مرضاة الله تعالى^(٦٤)، وليحتز في نفسه أن يزيد على «أجره المعلوم» شيئاً من جهة الصبي^(٦٥)، أو أن يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله التي فيها عار على آباءهم، كنقل التراب والزبل وحمل الحجارة وغير ذلك، ولا يرسله إلى داره وهي خالية لئلا تنطرق إليه التهمة^(٦٦)، أما «الأيّام»، فلا موجب لاستخدامهم في أعمال المعلم الشخصية — على الإطلاق — وإن سمحت نفوس ذويهم بذلك^(٦٧).

تلك هي الضوابط التي حددتها لوائح العمل المنوط بالمكاتب، ترينا إضافة إلى ما يستقرأ من ترجمات أعلام هذا العصر أهمية هذه المرحلة الأولى من مراحل التعليم، كم كانت توجه

التلاميذ إلى مواضع النبوغ فيهم، وتضعهم على بدايات مسيرتهم التعليمية، ومن ثم تأهيلهم للوظائف والمناصب المرتقبة، بل لقد كان لها انعكاساتها على شخصية الصبي، فضلاً عن مهاراته وقدراته ومنها «تجويد الخط» و«سرعة الحفظ»، وقد كانا مطلباً مهماً آنذاك.

ولإدراك كم كانت هذه المرحلة مهمة في حياة هذا المجتمع نختتم هذا المقال بالحديث عن الاحتفال بيوم الختم. فيما عرف «بالإصراف»، حيث جرت العادة إذا أتم الولد حفظ القرآن — أن يقام له احتفال إدخالاً للسرور على الأولاد، فضلاً عن تنشيط البعض الآخر على الاعتناء بالمواظبة على القراءة انتظاراً لهذا اليوم المرتقب.. والذي يتشوق إليه الصبي وأهله، فضلاً عن المعلم عينه.

فلقد حفظت لنا كتب التاريخ والفقه صوراً متعددة من المعمول به في هذه الاحتفالات، نكتفي منها بنموذجين — فقط — يمثل الأول منهما الاحتفال بيوم الختم لدى أولياء الصبي المنتمي إلى «بيت ثقافة وعلم»، ويمثل ثانيهما الاحتفال بذات اليوم لدى «عوام الناس» — مع ما في الاحتفال من تناقض مع الغاية السلوكية من وجود الصبي في المكتب.

أما النموذج الأول، فقد أورده «السخاوي» في «التبر المسبوك في ذيل السلوك» مخبراً عن ختم «النجمي يحيى بن القاضي بهاء الدين بن حجي «قائلاً»: «وصل النجمي يحيى بن القاضي بهاء الدين بن حجي بالناس التراويح بالمدرسة الباسطية.. جرياً على عادة كثير من يختم القرآن من الأطفال، فكان ختماً حافلاً، حضر فيه جميع القضاة ومقدمي الألوف والمباشرين وسائر المتعممين ومد لهم سماط حلوى بالدوار. وقرأ شيخنا — ابن حجر العسقلاني — حديثاً أورده عنه في خطبته^(٦٨).

وأما النموذج الثاني، فقد أورده «ابن الحاج» في مدخله، مشيراً إلى أنهم كانوا يزينون المكتب «بالحرير وغيره أرضاً وحيطاناً وسقفاً، ويعلقون فيه «الصور»، «ويجعلون لوح الإصراف مكشفاً بالفضة في خرقه من حرير»، «يزينون الصبي الذي له الإصراف» «كما يزينون النساء، فيحفظونه ويحفظونه ويلبسونه الحرير، ويحلونه بالقلاند من الذهب وغيره، مع قلاند العنبر، كأنه عروس تجلي، ويؤكبنه على فرس أو بغلة مزينة باللباس من الحرير والذهب وغيرها، فيجعلون عليها كتبواً من الحرير المزركش بالذهب، ويلبسون وجهها وجهاً من ذهب... ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير وعمائم معمة على صفة. ثم هم يختلفون فيها يفعلون بين يديه، فمنهم من يمشي بين يديه صبيان المكتب وينشدون في طريقه إلى أن يوصلوه إلى بيته. ومنهم من يضيف إلى ذلك القراء يقرءون كتاب الله —

عز وجل بين يديه.. ثم يضيفون إليه المكبرين والمؤذنين.. ومنهم من يضرب بين يديه بالبطيل والبوق، وبعضهم يُمَشُّون الفيل والزرافة بين يديه مع رمي النفط، وبعضهم يُمَشِّي بين يديه المغنية وطائفتها مع ضرب الطار والشبابة والغناء^(٦٩).

الهوامش

- (١) ابن الحاج المدخل ص ٣٢١ — ٢/٣٢٢.
- (٢) راجع: حجة وقف «السيقي أزيلك»، رقم ١٩٨ محفظة ٣١ ب — دار الوثائق، ود. عبد اللطيف إبراهيم. نصاب جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش. القاهرة، مجلة كلية الآداب، مجلد ٢٨، ص ١٧٢ — ١٧٣.
- (٣) راجع: حجة وقف «السيقي بهادر السعدي» رقم ٢٩، محفظة ٥ ب — دار الوثائق.
- (٤) حيث نصت جميع الوقف بالمكاتب وكتب الفقهاء على ذلك، كما أشارت حجة وقف السلطان الغوري (رقم: ٨٨٣ — أوقاف، إلى تعيين طبيب يزور المكتب كل شهر، يكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ أخبر بحاله، فيقرر الناظر غيره مكانه.
- (٥) راجع: حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ — أوقاف.
- (٦) يفهم هذا مما جاء في كثير من حجج الوقف الخاصة بمكاتب الأيتام، أو مكاتب السبل، وما ورد بشأنها في كتب الحفظ والتواريخ، فلقد أشار المقرئ في الحفظ ٣٧٩/٢ إلى أن «الظاهر بيبرس قد أجرى عى أبناء السبل — في المكتب الذي أقامه إلى جانب مدرسته — الجرايات، والكسوة، وأوقف عليهم ريع السلطان حمارج باب زويلة، كما أشار في السلك ٤/٢ إلى أنه بنى بجانبها — بجانب مدرسته — مكتباً للسبل، وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الحبز في كل يوم والكسوة في فصل الشتاء والصيف».
- ونصت حجة وقف «السلطان حسن» (رقم: ٨٨١ — أوقاف) على أن يصرف للأيتام المذكورين — مائة بيت — في نفقتهم وكسوتهم في كل شهر ثلاثة آلاف درهم نقرة بينهم بالسوية، لكل منهم ثلاثون درهماً، وأشارت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (رقم: ٣١٩٥ — أوقاف) إلى صرف ثمن ما يحتاج إليه الأيتام المذكورون (في الحجرة) من أقلام ومداد وألواح وذوئي وخضر يجلسون عليها، وورد في حجة وقف «نصر الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ — أوقاف) قوله: يصرف لهم في كل يوم ثمن خبز من خبز البر الناضج السالم من العيوب من خبز يومه ثلاثة عشر رطلاً بالمصري محمولة إلى المكتب المذكور، أو ما يقوم مقامها من الأقوات عند تعذرها عى اختلاف أنواعها مع اختلاف القيمة والمخاضها.
- ونصت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (نشرة د. عبد اللطيف إبراهيم ٢٧/ص ١٥٣ — ١٥٤) على أن يصرف لكل واحد من الأيتام المذكورين فيه في كل يوم رطلاً خبز، ورسد درهم نقرة، ويكسى كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقباً وتعلأً في رجله، وفي الشتاء مثل ذلك، ويزاد في الشتاء جبة محشوة بالقطن.. ويصرف — أيضاً — برسم الأيتام ومؤدبهم والعرىف ثمن حلوى في نصف شعبان وفي أول شهر رجب من كل سنة، مائة درهم واحدة، وخمسين درهماً نقرة في كل وقت منها خمسة وسبعون درهماً نقرة، ويصرف ثمن ما يحتاج إليه الأيتام المذكورون من أقلام ومداد وألواح وذوئي وخضر يجلسون عليها، ويصرف في عيد الفطر من كل سنة مائتا درهم نقرة يُشتري بها كحك وقرق وبندق وخشكسان، ويفرق ذلك على الأيتام ومؤدبهم والعرىف على ما يراه الناظر في ذلك.. ويصرف — أيضاً — ثمن اضعية برسم الأيتام ومؤدبهم

وعرفهم في عيد الأضحى من كل سنة مائة درهم واحدة، وخمسون درهماً نقرة، يذبح ذلك ويفرق عليهم على ما يراه الناظر في ذلك.

(٧) الحديث مروى عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - في البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجه وغيرهم - راجع: الترغيب والترهيب ٢/٣، وابن الإخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة ص ١٧٠، وابن الحاج. المدخل ٣١٥/٢.

(٨) راجع: ابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠.

(٩) يشير ابن خلدون، (في المقدمة ص ١/٥٣٩) إلى أن المكتب كان يتعلم فيه الصبيان الخط دون تجويد، لأن تلك وظيفة مفردة في غيره قاتلاً: «ولا يخلطون بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراد، كما تعلم سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان، وإذا كتبوا هم الألواح فيخط قاصر عن الاجادة، ومن أراد تعلم الخط فعل قدر ما يسبح له بعد ذلك من الهمة في طلبه ويتبعه من أهل صنعته».

ويؤيده ما ورد في حجة وقف السلطان الغوري (رقم: ٨٨٣ - أوقاف) من تخصيص: «ثلاثمائة درهم، تصرف لرجل كاتب دين خبير مأمون، عالم يعلم الكتابة مجازاً بالأقلام السبعة، يقرره الناظر في وظيفة التكتيب.. على أن يتردد للمكتب.. أو الموضع الذي يمينه له الناظر يمين في الأسبوع يعلم الناس (وليس الصبيان إذن) فزون كتابته، وما يربحون في تعلمه منه على جاري عادة أمثاله».

(١٠) ابن الحاج، المدخل ٣١٥/٢ - ٣١٦، ٣٢٧.

(١١) ابن خلدون، المقدمة ص ٥٣٧.

(١٢) ابن الإخوة، معالم القرية ص ١٧٠.

(١٣) ابن الحاج، المدخل ص ٢/٣١٨.

(١٤) نفسه ص ٣٢٣.

(١٥) ابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠.

(١٦) ابن الحاج. المدخل ٣٢٣/٢.

(١٧) نفسه.

(١٨) نفسه.

(١٩) نفسه، وابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠ والقابسي. الرسالة المفصلة ص ٣٢٤.

(٢٠) راجع: حطط المقرئ ٣٦٨/٢، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٩٠، ٤٠٠.

(٢١) راجع: حجة وقف السلطان حسن (رقم: ٨٨١ - أوقاف)، وحجة وقف الأشرف برساي (رقم: ٨٨٠ - أوقاف)، وحجة وقف قايتباي (٨٨٦ - أوقاف)، وحجة وقف جوهر اللالا (رقم: ١٠٢١ - أوقاف).

(٢٢) وقد تقع مخالفة في بعض ذلك أحياناً، فقد أشار «السخاوي» في التبر المسبوك - ص ١٣١ - إلى أن «الشمس التحريري الضعيف» (ت ٨٤٩هـ) تكسب بتأديب الأطفال بالمسجد، وانتفع به من لا يحصى كثرة، وأشير إليه بالتقدم في ذلك. كما انتقد «ابن الحاج» في مدخله ٣٣١/٢ إقامة المكاتب ملحقة بالقرافة.

(٢٣) ابن الحاج. المدخل ٣٢٨/٢.

(٢٤) نفسه ٣١٥/٢.

(٢٥) نفسه ٣٢٩/٢.

(٢٦) ابن الإخوة. معالم القرية ص ١٧٠.

(٢٧) أنظر: حجة وقف الأمير «جمال الدين الاستادار» (رقم: ١٠٦، محفظة ٩٧ — أضيف المحكمة الشرعية)).
(٢٨) ابن الحاج، المدخل ٣٣٣/٢، ابن حجر الميمني. تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال ١٧/ق ٩٥.

(٢٩) ابن الإخوة، معالم القرية ص ١٧١.
(٣٠) راجع: د. عبد اللطيف إبراهيم، دراسات تاريخية أثرية ٦٥٦/٢، نصان جديدان ١٧٣/٢٨، وحجة وقف «السلطان حسن (رقم: ٨٨١ — أوقاف)، وحجة وقف «السلطان قايتباي» (رقم: ٨٨٦ — أوقاف)، بينما نصت حجة وقف الأمير «جمال الدين الأستاذار» (رقم: ١٠٦ محفظة ١٧ — المحكمة الشرعية) على أن من مات منهم أو سافر سفر إقامة، أو تعذر حضوره للاشتغال مدة طويلة لغیر ضرورة شرعية بدل بغيره.
(٣١) يشير إلى ذلك «ابن حاج» في مدخله ٣٣١/٢ — قائلاً: ... وينبغي أن لا يدع أحدا عنده من الصبيان ممن فيه راحة ما من الحاصل الذميمة، إذ أن ذلك سبيل للوقعة في حق بعض من في المكب عنده، وقد يفضي ذلك إلى أن يشتر مكبه بما لا ينبغي، فقد ينسب إلى المؤدب ما لا يليق بمنصبه، وفيه مضرة أخرى، وهو أنه قد يكون سبباً إلى عدم مجيء الصبيان إليه أو قلته، فيحصل بذلك غزيق العرض وقلة الرزق.

(٣٢) نفسه ٣٢٥/٢.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) ابن حجر الصقلاني، رفع الإصر عن فضاء مصر ص ٢٥٦.

(٣٥) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ٢/٨.

(٣٦) ابن حجر، رفع الإصر ص ٨٥.

(٣٧) فلقد حددت حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ — أوقاف) عدد المقبولين بخمسة، بينما ورد تحديدهم بتسعة في حجة وقف «السيفي أزيك» (رقم: ١٦٨، محفظة ٣١ — دار الوثائق)، وفي حجة وقف كل من قاي باي الرماح (رقم: ١٠١٩ — أوقاف)، والسيفي بهادر السعدي (رقم: ٢٩ محفظة ٥ ب دار الوثائق) بعشرة، وحجة وقف السلطان «فرج بن برقوق» (رقم: ٦٦ — محفظة ١١ — دار الوثائق) بعشرين، وحجة وقف السلطان «الغوري» (عبد اللطيف إبراهيم، دراسات تاريخية وأثرية ص ٤٧/٢) بأربعين، وحجة وقف السلطان حسام الدين لاجين (رقم ١٨، محفظة ٣ ب — دار الوثائق) بخمسين، وحجة وقف المؤيد شيخ محمودي، (٩٣٨ — أوقاف، نشرة عبد الغني محمود عبد العاطي) بخمسة وستين.. بينما تشير بعض المصادر (المقريزي، السلوك ص ٣/٦٠) إلى أنه: «وفي يوم السبت سادس ربيع الآخر (سنة ٧٦٢) سقطت إحدى منارتي مدرسة السلطان حسن، فهلك تحها نحو ثلاثمائة من الأطفال الأيتام الذين كانوا بمكتب السيل، وغير الأيتام، وما يشير إلى كثرة عدد من يلتحقون بمكتب السيل — في بعض الأحيان — وإن لم يتحدد عددهم بثلاثمائة كما يفهم البعض مُغللاً قوله: «وغير الأيتام، وهو ما يفسر إبهامه قول مصدره» (ابن كثير، البداية والنهاية ١٤/٢٧٧) .. فلما سقطت أهلكت خلقاً كثيراً من الصناع بالمدرسة والمارة والصبيان الذين في مكتب المدرسة، ولم يتج من الصبيان — فيما ذكر — شيء سوى سعة، وكان جملة من هلك بسببها نحو ثلاثمائة نفس، مما يشير إلى أن كل هذه الفئات داخلة في عداد المالكين بسببها.

(٣٨) من ذلك نص حجة وقف السلطان «قايتباي» (٨٨٦ — أوقاف) على استمرار الصبيان في أيام حضورهم بالمكب من طلوع الشمس إلى وقت العصر.. ما عدا يوم الخميس من كل أسبوع، فإنهم يستمرون بالمكب إلى الظهر، ويوم الجمعة بطالتهم، وكذلك أيام الأعياد والواسم والأعذار الشرعية.

بينما نصت حجة وقف السلطان «الأشرف الغوري» (رقم: ٨٨٣ — أوقاف) على أن يجلس المؤبد بالكتب كل يوم من الأيام خلال يوم الجمعة وأيام المواسم والأعياد التي جرت العادة بالبطالة فيها، ويمكث به لتعليم الأيتام وتأديبهم من أول النهار إلى وقت العصر، سوى يوم الثلاثاء ويوم الخميس، فيمكث إلى وقت الظهر.
راجع: حجة وقف «قائي باني الرماح» (رقم: ١٠١٩ — أوقاف)، وحجة وقف «قراجا الحسني» (رقم: ٩٢ — أوقاف).

وحجة وقف جوهر اللالا (رقم: ٨٦ — المحكمة الشرعية).

(٣٩) وراجع إلى جانب ما مر آنفاً: ابن الحاج. المدخل ٣/٣٣١.

(٤٠) نفسه ٣/٣٣٢.

(٤١) نفسه ٣/٣٣٢.

(٤٢) نفسه ٣/٣٣٤.

(٤٣) شاع بين المؤرخين المحدثين أن الكتاب لم يكن يضم إلا ذكراً الصبيان، استبعاداً للإناث منهم، وهو مما يفنيه الواقع المتحقق من استقراء المصادر، ومنها قول «ابن الحاج» في مدخله ٣/٣٣٢:
«وينبغي لئن كان له ولد صغير ألا يتروك أحداً من صبيان مكتبه يحمله ذكراً كان أو أنثى، والمنع في الأنثى أشد».

وفي هذا إشارة صريحة إلى تعليم «البنات» في المكتب. كما أن عبارة «ابن الاعوة» — في معالم القرية ص ١٧١ — وهي مما استشهد به لما شاع لا تفقي تعليم «البنات» في المكتب، ذلك أن قوله: «.. ولا يعلم أمة ولا جارية، فقد ورد النبي بذلك لقوله — صلى الله عليه وسلم: لا تعلموا نساءكم الكتابة ولا تسكنوهن الغرف، ولكن علموهن سورة النور، وقيل: إن المرأة التي تتعلم الخط كمثل الحية تسقى سُمّاً، لا ينبغي تعلم «البنات» للعد الأدنى مما أريد لها أن تتعلمه وهو «سورة النور» مما لعله يشير إلى تعلمها ذلك في المكتب «لحرمانية إتيان المؤبد بيت الجارية للصليح» فضلاً عن أن استقراء ترجحات أعلام فقهاء هذا العصر ترينا أنهم قد بذلوا مجهودات جادة ومتوالية في تعليم من ينتسب إليهم من البنات والأعوات والزوجات — ما تيسر هن من أنواع المعارف المتداولة، والخط، ومنهم «ابن حجر العسقلاني» — وهو من حفظ الحديث والدراية بالفقه بركن شديد — يفترخ بأخته «مت الركب»، مشيراً إلى أنها «تعلمت الخط، وحفظت الكثير من القرآن وأكثر من مطالعة الكتب، فمهرت في ذلك جداً، بحيث كان يظن من يراها تقرأ من الكتاب أنها تحفظه لجودة استخراجها» — راجع مؤلفنا: التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني ص ٦٩ و٧٨ و٧٩..

(٥) والظاهر أن المقصود من مقولة ابن الحاج السابقة الذكر (ذكرنا أن أو أنثى) الولد الصغير لا الصبي الذي يحمله فينطفي، على ذلك، وجه استشهاده الكاتب بالعبارة (الدائرة).

(٤٤) ابن الحاج، المدخل ٣/٣٣٤.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) حيث أتاحت حجة وقف الأمير «صرغتمش» (نشرة د. عبد اللطيف إبراهيم ص ١٧٤/٢٨) فرصة التغيب بسبب الرياح العاصفة والمطر الشديد.

(٤٧) فقد ورد في حجة وقف «نصر بن عبد الله الجراكسي» (رقم: ٥٣٢ — أوقاف) أن «من غاب عن حضور المكتب المذكور لمرض أو لضعف أجبر عليه معلومه إلى حين حضوره».

وإن حددت حجة وقف «السيقي بهادر السعدي» (رقم: ٢٩، محفظة ٥ ب دار الوثائق) فترة المرض مدفوعة المعلوم بخمسة عشر يوماً قائلة: «فإن زادت مدته على خمس عشر يوماً، فلا يصرف له شيء بعد ذلك إلى حين حضوره واستمراره في وظيفته».

كما أن ابن الحاج يشير في مدخله — ٣٣٢/٢ — إلى أنه: ينبغي له (للمعلم) إذا اشتكى أحد من الصبيان وهو في المكتب بوجع عينه أو شيء من بدنه وعلم صدقه في ذلك أن يصرفه إلى بيته ولا يتركه يقعد في المكتب.

(٤٨) ابن الحاج. المدخل ٣٢٦/٢.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) نفسه.

(٥١) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧١.

ويبدو أن بعض المؤيدين — آنذاك — كانوا يستخدمون القوة والشدة في معاملة الصبيان، ولذا شدد الفقهاء والقائمون على الأوقاف في حسن معاملة الصبيان، إذ يذكر «السخاوي» في التبر المسبوك (ص ١٣٠) أن «الشمس التحريري الضريفة»: كان من شدة البأس على الأطفال، حتى أن بعضهم رام أن يذس عليه سماً، وكاد يتم، فلطف الله به بحسن مقصده، كما يشير ابن الحاج في مدخله (٣٢٧/٢) إلى أن بعض المؤيدين في مجتمعه «يتعاطون آلة الخلودها لضرب الصبيان مثل عصا اللوز اليابس، والجريد المشرخ، والأسواط النوية، والفلقة، وما أشبه ذلك لما أحدثوه، وهو كثير معلقاً بأن ذلك «لا يليق» بمن ينسب إلى حمل الكتاب العزيز.

(٥٢) ابن الحاج، المدخل ٣٣٥/٢.

(٥٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٥٠.

(٥٤) ابن الحاج، المدخل ص ٣٢٥/٢.

(٥٥) نفسه ص ٣٢٨/٢.

(٥٦) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧١.

(٥٧) راجع: د. عبد اللطيف إبراهيم. نصاب جديدان ص ١٧٤/٢٨.

(٥٨) ابن الأخوة. معالم القرية ص ١٧٠ — ١٧١.

(٥٩) ابن الحاج، المدخل ص ٣٢٦/٢.

(٦٠) نفسه ص ٣٢٤ — ٣٢٥/٢.

(٦١) نفسه ص ٣٣٢/٢ — ٣٣٣.

(٦٢) نفسه ٣٣٣/٢.

(٦٣) نفسه ص ٣٢٩/٢.

(٦٤) نفسه ص ٣١٨/٢.

(٦٥) نفسه ص ٣٢٧/٢.

(٦٦) ابن الأخوة. معالم الحسبة ص ١٧١.

(٦٧) ابن الحاج. المدخل ص ٣٢٨/٢.

(٦٨) السخاوي. التبر المسبوك ص ٩٨.

(٦٩) ابن الحاج. المدخل ص ٣٤٢/٢ — ٣٤٣.

- (١) ابن الأخوة (محمد بن محمد بن أحمد القرطبي)، معالم القرية في أحكام الجسبة، ت. روبن ليوي، كيمبرج، ١٩٣٧.
- (٢) ابن الحاج، (محمد بن محمد البغدادي). المدخل - ج ٢. بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٧٢.
- (٣) ابن حجر العسقلاني. دفع الإصر عن قضاة مصر، ت. د. حامد عبد المجيد ومحمد المهدي أبي سنة، القاهرة، الأميركية، ١٩٥٧ وما بعدها.
- (٤) ابن حجر الهيتمي. تحرير المقال في آداب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال - ميكرو فيلم، معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.
- (٥) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار البيان، بدون تاريخ.
- (٦) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الثبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة، الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.
- (٧) _____ .الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت، الحياة، بدون تاريخ.
- (٨) ابن كثير، (أبو الفداء)، البداية والنهاية، بيروت، المعارف، ط ١، ١٩٦٦.
- (٩) القرطبي، (أحمد بن علي)، الحطط (المواعظ والأحكام) بذكر الحطط والآثار. بيروت، صادر - عن ط. بولاق.
- (١٠) _____ . السلوك لمعرفة دول الملوك. ت. زيادة، وعاشور. القاهرة، مختلفة.

ثانياً - المراجع :

- (١) د. أحمد شلبي. تاريخ التربية الإسلامية. القاهرة، النهضة المصرية، ط ٤، ١٩٧٣م.
- (٢) د. أحمد فؤاد الأهواني. التربية في الإسلام. القاهرة، المعارف، ١٩٧٥م.
- (٣) د. سميد عبد الفتاح عاشور. المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، النهضة العربية، ط ١، ١٩٦٣ (ص ١٥٠ - ١٥٣).
- (٤) د. عبد الغني محمود عبد العاطي. التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك، القاهرة، المعارف، ١٩٨٤ (ص ٩٧ - ١٤٨).
- (٥) عبد اللطيف إبراهيم علي، دراسات تاريخية وأثرية في وثائق عصر الفوري. جامعة القاهرة، ١٩٥٦ (رسالة دكتوراه).
- (٦) _____ . نصان جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش. القاهرة، مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة) مج ٢٧، ٧٨.
- (٧) علي سالم النباهين، نظام التربية الإسلامية في عصر دولة المماليك في مصر، القاهرة، الفكر العربي، ط ١، ١٩٨١ (ص ٢٤٥ - ٢٥١).
- (٨) محمد كمال الدين عز الدين، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤.
- (٩) د. محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة، النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠ (ص ٢٦١ - ٢٧٥).

الخلاف بين سيبويه والمبرد

د. دفع الله عبد الله سليمان

ملخص البحث

يشير هذا البحث - في البداية إلى الخلاف النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة ، ثم ينتقل إلى الخلاف بين علماء البصرة ذاتها ، فيشير إلى العلماء الذين خالفوا سيبويه في بعض المسائل ، ومنهم المبرد الذي ألف - في بدء حياته - كتابا في الرد على سيبويه ، ولكن هذا الكتاب لم يصل إلينا مستقلا.

وقد قسم البحث مسائل الخلاف بينهما إلى ثلاثة أقسام :
(أ) مسائل خالف فيها المبرد سيبويه على رأي بعض النحاة ، ولكنه في حقيقة الأمر موافق له .

(ب) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه للمقتضب ، ثم رجع عنها في المقتضب ، فوافق سيبويه في رأيه .
 (ج) مسائل خالف فيها المبرد سيبويه ، ولم يرجع عنها في المقتضب .
 ثم أشار البحث إلى أن كثيرا من النحويين لم يطلعوا على كتاب المقتضب ، الذي رجع فيه المبرد عن كثير من المسائل التي عارض فيها سيبويه .
 وقد ركز البحث على اهتمام المبرد بكتاب سيبويه ، وعلمه به ، وتأثره الواضح به ، ثم عدد مظاهر تأثير الكتاب في المقتضب ، وسرد أقوالا من الكتابين في بعض المسائل ، وخلص - في النهاية - إلى أن كتاب المقتضب شرح لكتاب سيبويه وتوضيح له .

مدخل :

لا شك أن الخلاف في المسائل النحوية قد أدى إلى تطور الدراسات النحوية ، وإلى تكوين المدارس النحوية . ونحن نعرف أن الخلاف بين مدرستي البصرة والكوفة قد وصل إلى أقصى حدوده ، وكانت هناك منافسات ومناظرات بين علماء المدرستين .
 ولم تكن هذه المنافسات كلها شريفة ، ولم يكن الغرض من بعضها خدمة العلم ، وإنما كان الدافع من بعضها - هو ما تجره من ورائها من مادة أو جاه ، خاصة في عهد العباسيين ، فقد قربوا إليهم علماء الكوفة وخصوهم بتعليم أولادهم ، وأغدقوا عليهم الأموال ، وساعدوهم على النجاح المادي والمعنوي ، وخير دليل على ذلك المناظرة التي حدثت بين الكسائي وسيبويه^(١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد أكسبت تلك المناظرات الحياة العلمية خصوبة وثراء ، وكان لهذا الخلاف فائدة كبيرة للنحو ، من ذلك ظهور هذه المؤلفات العديدة ، التي جمعت مسائل الخلاف بعد أن

كانت متفرقة في الكتب . ومن أهم هذه المؤلفات :

- ١ - الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري .
- ٢ - اختلاف النحويين لثعلب .
- ٣ - المسائل على مذهب النحويين مما اختلف فيه البصريون والكوفيون ^(٢) لابن كيسان ، وقد ردّ فيه على ثعلب .
- ٤ - المقنع في اختلاف البصريين والكوفيين ^(٣) ، لأبي جعفر النحاس ، وقد ردّ فيه على ثعلب .
- ٥ - الردّ على ثعلب في اختلاف النحويين ، لابن درستويه ^(٤) .
- ٦ - الخلاف بين النحويين للرماني .
- ٧ - كفاية المتعلمين في اختلاف النحويين ، لابن فارس .
- ٨ - التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ^(٥) لأبي البقاء العكبري .

ولم يقف الخلاف في النحو على الاختلاف بين مدينة وأخرى ، وإنما حدث كذلك بين علماء المدينة الواحدة ، ولكنه لم يصل إلى درجة المناظرات والمناقشات الحادة .

ونحن لو بحثنا في كتاب سيبويه لاتضح لنا نوع من هذا الاختلاف ، فكثيراً ما يورد سيبويه أقوالاً للخليل ويونس ، يخالفهما بقوله :
(... وزعم الخليل ..) و (... زعم يونس ..) . وكما كان للخليل آراء استقل بها ، وخالف فيها الرؤاسي ، فقد كان لسيبويه آراء انفرد بها ، أو شاركه فيها بعض البصريين ^(٦) .

وإذا كان سيبويه خالف أستاذه الخليل في بعض الفروع ، فإن تلميذه الأخفش - أبا الحسن سعيد بن مسعدة - قد فتح باب الخلاف عليه . ويقال إن الأخفش بعد أن برع في النحو جاء يوماً لسيبويه يناظره ، فقال له : « إنما جئتك لأستفيد منك » فقال له سيبويه : « أتراني أشك في هذا ؟ » ^(٧) .
والأخفش - بالإضافة إلى تلمذته على سيبويه - كان راوي الكتاب ،

وبواسطته وصلنا كتاب سيبويه . وهو - بالرغم من ذلك - قد خالف أستاذه سيبويه في كثير من المسائل النحوية ، وأيده كثير من الكوفيين .
ومن الأمثلة على ذلك أن ^(٨) سيبويه يرى أن المصدر في مثل : (أتيته ركضاً) ، حال مؤولة بالمشقة ، وخالفه الأخفش فذهب إلى أن المصدر في مثل هذا المثال مفعول مطلق بفعل مقدر من لفظه والتقدير أتيته أركض ركضاً ^(٩) .

ومن الأمثلة - التي خالف فيها سيبويه والخليل معا - إعراب المثنى وجمع المذكر السالم ، فهما يريان أن المثنى والجمع يعربان بحركات مقدرة على الألف والواو والياء ، أي أنها نابت عن حركات الضم والنصب والجر . أما الأخفش فكان يرى أن حروف اللين هي دلائل الإعراب ، وليست حروف الإعراب ^(١٠) . وعلى هذا كما قال شوقي ضيف : « كان الأخفش كثير الخلاف لسيبويه ، والقواعد النحوية والصرفية المثبوتة في كتابه ، وهو خلاف بناءه على خصب ملكاته وسعة معرفته بلغات العرب ، وقراءات الذكر الحكيم ، وقدرته على النفوذ في حقائق اللغة التفصيلية إلى كثير من الآراء الطريفة ، حتى ليصبح إمام الخلاف في النحو والصرف ومسائلهما ... » ^(١١) .

وقد أثار خلاف الأخفش لسيبويه بعض العلماء الذين أتوا بعده ، ومنهم الجرمي الذي أتى بآراء في النحو والصرف خالف فيها سيبويه تدل على قوة حجته وسعة عقله ، ومن تلك معارضته لسيبويه في نصب الفعل المضارع بعد (أو) ، فسيبويه يرى أنه منصوب بأن مضمرة ، بينما يرى الجرمي أنه منصوب بـ (أو) نفسها ^(١٢) .

ومنها اختلافه مع سيبويه في كلمة (طمأن) ، فبينما يرى سيبويه أنها مقبولة (طمأن) يرى الجرمي أن العكس هو الصحيح ، وأن كلمة (طمأن) هي المقبولة عن (طمأن) ^(١٣) .

ثم أتى بعد الجرمي المازني ، الذي خالف سيبويه كذلك في بعض مسائل الصرف .

الخلافا بين سيبويه والمبرد :

وهكذا إلى أن جاء المبرد تلميذ المازني ، فكان جريئاً في نقده لسيبويه ، مع أنه تلقى النحو عن الكتاب ، وكان تلاميذه يقرأونه عنه ، وقد كان المبرد يعظم كتاب سيبويه أيما تعظيم ، وكان للكتاب أثر لا ينكر في إنتاج المبرد ، فقد ألف المبرد - كما أشار المؤرخون - بعض الكتب ، التي لها علاقة بسيبويه وبكتابه ، ولكنها لم تصل إلينا ، منها هذه الكتب :

- ١ - كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه ^(١٤) .
- ٢ - كتاب شرح شواهد كتاب سيبويه ^(١٥) .
- ٣ - معنى كتاب سيبويه ^(١٦) .
- ٤ - كتاب المدخل إلى سيبويه ^(١٨) .
- ٥ - شرح ما أغفله سيبويه ^(١٨) .
- ٦ - كتاب الرد على سيبويه ^(١٨) .

والذي يهمنا - من كتبه هذه - كتابه الأخير ، الذي انتقد فيه سيبويه ، وبين ما ، أخطأ فيه من مسائل ، وقد سماه بعض المؤلفين ^(٢٠) (مسائل الغلط) . ولم يصل إلينا هذا الكتاب مستقلاً ، وإنما وصل إلينا عن طريق كتاب الانتصار لابن ولاد ^(٢١) ، والذي انتصر فيه لسيبويه ، وفند فيه آراء المبرد وحججه ، وقد بدأه بقوله : « قال أبو العباس أحمد بن ولاد النحوي : هذا كتاب تذكر فيه المسائل ، التي زعم أبو العباس محمد بن يزيد أن سيبويه غلط فيها وبينها ، ونرد الشبه التي لحقت فيها ، ولعل بعض من يقرأ كتابنا هذا ينكر ردنا على أبي العباس ، وليس ردنا عليه بأشنع من رده على سيبويه ، فإنه رد عليه برأي نفسه ورأي من دون سيبويه ، ومع ردنا عليه فنحن معترفون بالانتفاع به ، لأنه نبه على وجوه السؤال ومواضع الشكوك ، إلا إذا تبين الحق كان أولى بنا ، وأعود بالنفع علينا وبالله التوفيق) .

وقد كان اختلاف المبرد مع سيبويه يدور حول الإعراب والعلّة والرواية والاستشهاد ، وكانت الطريقة التي اتبعها المبرد في نقده أنه كان يذكر ما قاله سيبويه ، ثم ينتقد ذلك مبتدئاً بقوله : (قال محمد بن يزيد) ، وقد تأثر المبرد في نقده هذا - بالأخفش والجرمي والمازني ، فجمع بعض ملاحظاتهم ، وأضاف إليها من عنده .

والمسائل التي انتقد فيها المبرد سيبويه ، قد تناولها المبرد في كتابه (مسائل الغلط) ، ولكنه رجع عن كثير منها في كتاب (المقتضب) ، وقد تتبع هذه المسائل في كتب المبرد الخاصة من جهة ، وفي كتب النحو المختلفة من جهة أخرى ، فاتضح لي أن كثيراً من النحاة لم يطلعوا على كتاب المقتضب ، لهذا نسبوا للمبرد أقوالاً تخالف ما أشار إليه في المقتضب .

والذي دفعهم إلى ذلك هو إقدام المبرد - قبل تأليفه للمقتضب - على نقد كتاب سيبويه ، أما بعد المقتضب فقد اختلف الأمر ، وأصبح المبرد يتفق مع سيبويه في كثير من الأقوال .

والمقتضب - في نظري - شرح لكتاب سيبويه ، وقد رجع المبرد فيه عن كثير من المسائل . التي انتقد فيها سيبويه . ورجوع المبرد هذا يعني نزاهته وعدم تعصبه ، وأنه كما قال عنه ابن ولاد في كتابه الانتصار : « وليس هو عندنا ممن يتعمد الكذب » (٢٢) ، وأنه كما قال عن نفسه : « لا أتقصد مقالة متى لزممتني حجة » (٢٣) .

أضف إلى هذا ما رواه عنه أبو الحسن الأخفش الصغير حين قال (٢٤) : سمعت أبا القباس المبرد يقول : « إن الذي يغلط ثم يرجع لا يعد ذلك خطأ ، لأنه قد خرج منه برجوعه عنه ، وإنما الخطأ المبين الذي يصرفه صاحبه على خطئه ولا يرجع عنه ، فذلك يعد كذاباً ملعوناً » .

مسائل الخلاف :

وبالرجوع إلى كتاب سيبويه ، وكتب المبرد وكتب النحو المختلفة ، يمكن

تقسيم مسائل الخلاف بينهما إلى ثلاثة أقسام :

أولا ، مسائل خالف فيها المبرد سيبويه على رأي بعض النحاة . وبعد الرجوع إلى أقوال بعض النحويين التي نسبوها إلى المبرد ، والتي يخالف فيها آراء سيبويه على حد قولهم ، وبعد المقارنة بين أقوالهم هذه من جهة ، وبين أقوال المبرد وسيبويه من جهة أخرى . ظهر لي أنه ليس ثمة خلاف بين المبرد وسيبويه في هذه المسائل .

ويبدو لي أن هذه الأقوال التي نسبوها للمبرد قالها ولم تسجل في كتبه ، وربما تكون هذه الأقوال دسها الكوفيون في أقوال المبرد ونسبوها إليه ، بدافع إظهار مذهبهم بموقف القوة ، وأن بعضا من البصريين يؤيدونهم ، ومنهم المبرد الذي يعتبر من أئمة البصريين البارزين ، فرميا كان هدفهم من ذلك أن يشككوا في المذهب البصري ، وفي آراء إمامه سيبويه ، الذي عارض إمامهم الكسائي . وبعد أن دس الكوفيون هذه الأقوال في أقوال المبرد ، جاء بعض النحاة المتأخرين فتوهموا أنها من صنع المبرد ، وأنه خالف سيبويه فيها تماما ، لأنهم لم يطلعوا على كتاب المقتضب .

كل هذه الاحتمالات - في نظري - متوقعة الحدوث ، وعلى الرغم من أننا نجل آراء النحويين القدامى وأقوالهم ، ونعتمد عليها في أبحاثنا ، وقد أكسبت الدراسات النحوية خصوصية ، إلا أنه ينبغي للباحث - إذا وجد آراء تنسب إلى المبرد - أن يقارنها بأقواله وآرائه نفسها ، لأن الاعتماد والأساس - في نظري - هو الاعتماد على المصادر الأساسية وهي كتب المبرد نفسه ، لا سيما كتاب المقتضب الذي ألفه بعد أن نضج عقله واكتملت شخصيته ، ووصل إلينا كاملا . ونضرب مثلا - لتلك المسائل التي يرى بعض النحويين أن المبرد خالف فيها سيبويه - بقول الشاعر :

لقد علمت أولى الغيرة أنني لحقت فلم أنكل عن الضرب مسمعا (٢٥)

يستشهد النحويون بهذا البيت على إعمال المصدر المحلى بالألف واللام ، ففي نظرهم أن (مسمعا) منصوب بـ (الضرب) ، وهو مصدر معرف بـأل ، كما

يستشهدون - على ذلك - ببيت آخر مشابه لهذا البيت وهو قول الشاعر :
ضعيف النكاية أعداءه يخال الفرار يراخي الأجل (٢٦)

ف (أعداءه) منصوب بـ (النكاية) ، وهو مصدر معرف بالألف واللام. وقد أشار بعض النحويين إلى أن المبرد يخالف سيبويه في ذلك ، ومنهم الرضي حين قال (٢٧) : « وسيبويه والتحليل جوزا إعمال المصدر المعرف باللام مطلقا ، نحو قوله :

ضعيف النكاية أعداءه يخال الفرار يراخي الأجل
وقوله :

لقد علمت أولى المغيرة أنني كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

فينبغي على هذا أن يجوز نحو عجبت من الضربك زيد على أن الكاف مفعول به والمبرد منعه لاستفحال الاسم فيه ، وقال في قوله : (أعدائه) أي في أعدائه ، قال : أو يكون منصوبا بمصدر منكر ، أي ضعيف النكاية نكاية أعداءه ، فيضمر المصدر لقوة القرينة الدالة عليه .

ومن هؤلاء النحويين كذلك أحمد بن الأمين الشنقيطي ، والذي أشار (٢٨) إلى أن سيبويه أجاز إعمال المصدر المعرف بأل ، وأن المبرد منعه ، كما أشار إلى ذلك محمد سعيد الراجحي في شرحه لشواهد ابن عقيل (٢٩) ، فقال : « وأعداءه مفعول بالنكاية على رأي سيبويه والتحليل - .. وذهب محمد بن يزيد المبرد إلى أن أعداءه منصوب بإضمار مصدر منكر ، فيكون التقدير : ضعيف النكاية نكاية أعداءه... » .

هذه أقوال بعض النحويين الذين أشاروا بمخالفة المبرد لسيبويه في هذين الشاهدين ، والأمانة تقتضينا أن نرجع إلى كتاب سيبويه أولاً ، وإلى كتاب المقتضب للمبرد ثانياً ، لنرى هل هناك خلاف بينهما أم لا ؟ .

قال سيبويه : (٣٠) « وتقول عجبت من الضرب زيدا ، كما قلت عجبت من الضارب زيدا ، تكون الألف واللام بمنزلة التنوين ، وقال الشاعر :

لقد علمت أولى المغيرة أنسي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا

وقال المزار الأسدي :

لقد علمت أولى المغيرة أنسي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا
وقال المبرد في هذا الصدد (٢١) : « وقال الشاعر فيما كان بالآلف واللام :
لقد علمت أولى المغيرة أنسي كررت فلم أنكل عن الضرب مسمعا
أراد عن ضرب مسمع ، فلما أدخل الآلف واللام امتنعت الإضافة فعمل
عمل الفعل » .

وفي نظري أن كلام المبرد هذا ليس فيه ما يخالف قول سيبويه ، فهو يرى -
ما يرى سيبويه - من أن المصدر يعمل منكرا ، كما يعمل معرfa « .
وعلى هذا فإنني أرفض زعم بعض النحويين القائل بأن المبرد قد خالف
سيبويه في هذه المسألة .

ومثال آخر على هذا النوع من المسائل التي أشار فيها بعض النحويين إلى
مخالفة المبرد لسيبويه - قول الشاعر :

وما إن طبنا جبن ولكن مناينا ودولة آخرينا (٢٢)
استشهد النحاة بهذا البيت على أن (إن) زائدة ، وقد كفت (ما) النافية عن
العمل ، كما تكف « ما » (إن) عن العمل ، فما - إذا - في هذا البيت غير
عاملة ، لأنها لا تعمل عمل كان في لغة الحجازيين إلا بشروط (٢٣) ، من تلك
الشروط عدم زيادة (إن) بعدها ، فإن زيدت بطل عملها ، كما في البيت
السابق .

وقد أشار سيبويه إلى الشاهد السابق (ما إن طبنا إلخ ...) في موضعين من
كتابه :

نجده يقول أولا (٢٤) : « وتصرف الكلام إلى الابتداء ، كما صرفتها (ما) إلى
الابتداء في قولك (إنما) ، وذلك قولك ما إن زيد ذاهب ، وقال الشاعر وهو
فروة بن مسيك :

وما إن طبنا جبن ولكن مناينا ودولة آخرينا
ويقول أيضا في نفس الموضوع (٢٥) : « وإن وهي للجزء وتكون لغوا في قولك : ما إن تفعل - وما إن طبنا جبن .
وأما (إن) مع (ما) في لغة أهل الحجاز ، فهي بمنزلة (ما) في قولك (إنما) الثقيلة ، تجعلها من حروف الابتداء ، وتمنعها أن تكون من حروف (ليس) وبمنزلتها « فسبويه يرى - كما يرى معظم النحويين - أن (إن) الزائدة إذا وردت بعد (ما) كفتها عن العمل ، كما تكف ما (إن) عن العمل .
وقد أشار الرضي إلى أن المبرد يخالف سيبويه في هذه المسألة لأنه يرى أن (ما) تعمل عمل ليس مع زيادة (إن) بعدها .
انظر إليه حين يقول (٢٦) : « وقد جاءت (إن) كافة شذوذا ، وهو عند المبرد قياس » .

ولكننا لا ندري من أين أتى الرضي بقوله هذا ، لأن المبرد لم يصرح بذلك في كتبه ، وإنما صرح بعكسه في أكثر من موضع ، انظر إليه حين قال (٢٧) : « وتكون (إن) زائدة في قولك : ما إن زيد منطلق فيمتنع (ما) بها من النصب الذي كان في قولك : ما زيد منطلقا ... كما يمتنع (إن) الثقيلة بها من النصب في قولك : إنما زيد أخوك فمن ذلك قوله ...

فما إن طبنا جبن ولكن مناينا ودولة آخرينا

وقال المبرد أيضا بصدد الحديث عن مواضع (إن) المكسورة (٢٨) : « والموضع الرابع أن تدخل زائدة مع (ما) فتردها إلى الابتداء ، كما تدخل (ما) على (إن) الثقيلة فتتمنعها عملها ، وتردها إلى الابتداء في قولك (إنما زيد أخوك) ، (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (٢٩) وذلك قولك (ما إن يقوم زيد) ، و (ما إن زيد منطلق) لا يكون الخبر إلا مرفوعا لما ذكرت لك ، قال الشاعر :
ما إن يكاد يظلم بوجههم نخال الأمر إن الأمر مشترك
وقال الآخر :

وما إن طينا جبن ولكن منايا ودولة آخريا

وقال المبرد في الكامل أيضا . (٤٠) : « فالوضع الذي تغير فيه الإعراب ، هو وقوعها بعد ما الحجازية ، تقول : ما زيد أخاك ، وما هذا بشرا ، فإذا أدخلت (إن) هذه بطل النصب بدخولها ، فقلت ما إن زيد منطلق ، قال الشاعر وهو فروة بن مسيك المراوي : وما إن طينا . إلخ »

فأقوال المبرد السابقة واضحة وصريحة في أنه يؤيد كلام سيبويه ، ويتفق معه اتفاقا تاما ، وليس فيها ما يدل على أنه يعارضه . ومثال ثالث على هذا النوع من المسائل التي أشار فيها بعض النحويين إلى مخالفة المبرد لسيبويه ، هل الهاء من حروف الزيادة أم لا ؟ نوضح هذه المسألة فنقول :

اتفق النحويون على أن حروف الزيادة عشرة هي : الهمزة والألف والياء والهاء والنون والتاء والسين والميم والواو واللام ، وجمعها قولهم : (سألتمونيهما) أو اليوم تنساه أو أتاه سليمان أو السمان هويت ، ويحكى أن المبرد سأل أبا عثمان المازني عن حروف الزيادة فأئشده (٤١) :

هويت السمان فشيئسي وقد كنت قدما هويت السمانا

فقال له الجواب ، فقال : اجبتك مرتين يعني : « هويت السمان » . وقد اتفق النحويون على أن حرف الهاء من هذه الحروف العشرة ، قال سيبويه (٤٢) في (باب علم حروف الزوائد) : « وهي عشرة ... وأما الهاء فتزداد لتبين بها الحركة ، وقد بينا ذلك ، وبعد ألف المد في الندبة والنداء نحو : واغلاما ويا غلاما ، وقد بينا أمرها » وقد أشار سيبويه إلى زيادة الهاء أيضا في باب ما تلحقه الهاء في الوقف لتحرك آخر الحرف فقال (٤٣) :

« وذلك قولك في بنات الياء والواو التي الياء والواو فيهن لام في حال الجزم نحو ارمه ولم يغزه واخشه ولم يقضه ولم يرضه ... » ولسنا هنا بصدد ذكر المواضع التي يزداد فيها كل حرف من هذه الحروف العشرة ، وإنما بصدد تبيان وتوضيح ما إذا كان هناك خلاف بين سيبويه والمبرد في زيادة الهاء بالذات أم لا ؟ .

وبعد اطلاعي على كتب النحو في هذا الموضوع اتضح لي أن بعضاً من النحويين ينسبون للمبرد القول الذي يتضمن خلافاً مع سيبويه في زيادة الهاء ، ومن هؤلاء ابن يعيش وابن الحاجب والأشموني والبغدادى وابن جني وغيرهم . قال ابن يعيش بصدد الحديث عن زيادة الهاء ^(٤٤) : « وقد أخرجها أبو العباس من حروف الزيادة واحتج بأنها لم ترد إلا في الوصف من نحو أرمه وأغزه وأخشه ، قال : فلا أعدها من الحروف التي كثرت زيادتها والصواب الأول وهو رأي سيبويه ... » .

وقال ابن الحاجب ^(٤٥) : « وأما الهاء فكان المبرد لا يعدها ... » .

وقال الأشموني ^(٤٦) : « وأنكر المبرد زيادتها ... » .

وقد علق الصبان في حاشيته على عبارة الأشموني (وأنكر المبرد زيادتها) بقوله ^(٤٧) : « أي جنس الهاء لا خصوص هاء السكت بدليل قوله فيما يأتي : » ولا جواب للمبرد على زيادتها في أمراق ... » .

وقد نقل البغدادى في شرحه لشواهد الشافية قول ابن جني قائلًا ^(٤٨) : « قال ابن جني في سر الصناعة : وكان أبو العباس يخرج الهاء من حروف الزيادة وهذه مخالفة للجماعة وغير مرض منه عندنا ، وذلك أن الدلالة قد قامت على زيادة الهاء في غير ما ذكره . فمما زيدت فيه الهاء قولهم أمهات ووزنه : فعلهات والهاء زائدة لأنه بمعنى الأم والواحدة أمهة .. » والغريب في الأمر أن هؤلاء العلماء متفقون على إسناد قول للمبرد لم يقله وهو أنه أخرج الهاء من حروف الزيادة وبذلك فهو مخالف لسيبويه في نظرهم .

وبعد الاطلاع على كتب المبرد لم أجدها لهذه المخالفة أثراً كما لم أجدها يبرر قول هؤلاء العلماء وإنما وجدت المبرد قد صرح في أكثر من موضع بأن الهاء من حروف الزيادة .

(أ) انظر إليه حين قال أولاً في باب معرفة الزوائد ومواضعها ^(٤٩) : « وهي عشرة أحرف ، الألف والياء والواو والهمزة والتاء والنون والسين والهاء واللام والميم . »

(ب) يقول. موضحا قوله السابق : « (٥٠) والهاء تزداد لبيان الحركة وخلفاء الألف ... » .

(ج) كما قال في باب حروف البدل (٥١) « وأما الهاء فتبدل من التاء الداخلة للتأنيث نحو نحلة وتمرّة .

(د) كما صرح بزيادة هاء أمهات حين قال (٥٢) : « فأما أمهات فالهاء زائدة لأنها من حروف الزوائد ... »

وفي نظري أن أقوال المبرد هذه كافية لدحض مزاعم العلماء السابقة كما أنها واضحة في تأييدها لأقوال سيبويه ، وفي أن الهاء من حروف الزيادة .
مثال رابع من المسائل التي زعم بعض النحاة أن المبرد خالف سيبويه فيها :
هل المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي ظن ؟

أجمع النحويون على أن (ظن وأخواتها) أفعال تدخل على المبتدأ والخبر بعد أخذها الفاعل فتصبهما مفعولين لها ، ويسمى المبتدأ مفعولا أول والخبر مفعولا ثانيا ، نحو ظننت محمدا مجتهدا . هذا إذا دخلت على الاسمين مباشرة ، أما إذا دخلت على مصدر مؤول ، فقد ذهب معظم النحويين إلى أن المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي (ظن) وإلى هذا ذهب سيبويه في كتابه حين قال (٥٣) :

« تقول ظننت أنه منطلق ، فظننت عاملة كأنك قلت : ظننت ذاك وكذلك : وددت أنه ذاهب ، لأن هذا في موضع ذاك إذا قلت وددت ذاك » ، وحديث سيبويه هذا واضح في أنه يمكننا أن نستغني عن المفعول الثاني وإذا كان هذا هو رأي سيبويه فماذا يكون رأي المبرد ياترى ؟

نجد السيوطي والصبان ينسبان للمبرد قولاً آخر وبذلك يكون المبرد في نظرهما - مخالفاً لسيبويه في ذلك .

قال السيوطي : (٥٤) « ... فيه مسائل تسد عن المفعولين في هذا الباب أن المشددة ومعمولها نحو (ظننت أن زيدا قائم) ، (اعلم أن الله على كل شيء قدير » (٥٥) ، وإن كانت بتقدير اسم مفرد للطول ولجريان الخبر والمخبر عنه

بالذكر في الصلة ، ثم لاحذف فيه عند سيبويه ، وذهب الأخفش والمبرد إلى أن الخبر محذوف والتقدير أظن قيام زيد ثابتاً أو مستقراً ، وقال الصبان في حاشيته: (٥٦) « قوله هذه الأفعال تدخل على المبتدأ والخبر يشكل عليه : حسبت أن زيدا قائم وأن يقوم زيد ، كلاهما على مذهب سيبويه أنه لاحذف في الكلام أما على مذهب المبرد فإن الخبر محذوف أي (ثابتاً أو مستقراً) . وقد تبين لي بعد البحث في كلام المبرد أنهما لم ينصفاه ، فقد نسباً إليه ما لم يقله ولم يصرح به ، وقد كان قول المبرد في المقتضب عن هذه المسألة واضحاً وصريحاً لا يدعو إلى التأويل أو التخريج البعيد ، فهو يذهب - كما ذهب سيبويه - إلى أن المصدر المؤول يسدّ مسدّ مفعولي ظن . انظر إليه حين قال (٥٧) :

« فإذا قلت ظننت زيدا فأنت لم تشك في ذاته ، فإذا قلت منطلقاً ففيه وقع الشك ، فذكرت لتعلم أنك إنما شككت في انطلاقه لا في انطلاق غيره ، فإذا قلت : ظننت أن زيدا منطلق لم تحتج إلى مفعول ثان ، لأنك قد أتيت بذكر زيد في الصلة لأن المعنى : ظننت انطلاقاً من زيد فلذلك استغنيت ... » وعلى هذا فإن المبرد في هذه المسألة يوافق سيبويه ولا يعارضه خلافاً للسيوطي والصبان ...

هذه أربعة أمثلة - كما رأينا - من المسائل التي أشار بعض النحاة إلى أن المبرد يخالف سيبويه فيها .

وبعد الرجوع إلى المقتضب اتضح لي أنه يوافق سيبويه في هذه المسائل التي أشار إليها بعض النحاة .

ثانياً :

مسائل رجع عنها المبرد أو لم يتعرض لها في المقتضب :

ويمكن أن يندرج تحت هذا القسم نوعان من المسائل :

(أ) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه

للمقتضب ، ثم رجع عنها في المقتضب ، فوافق سيبويه في رأيه .

(ب) مسائل سبق أن انتقد المبرد فيها سيبويه قبل تأليفه

للمقتضب ، ثم وجدناه حين تأليفه للمقتضب لم يصرح باختلافه مع
سيبويه فيها . وهذا يعني - في نظري - رجوعا منه ، وبالتالي أنه
موافق لسيبويه .

وقد سجل المبرد هذه الأقوال أولا في كتابه (مسائل الغلط) الذي قال عنه
بروكلمان - نقلا عن السيوطي - إنه « نقد قليل الأهمية لكتاب سيبويه ، وصفه
المبرد نفسه في شيخوخته بأنه من عبث الشباب » (٥٨) وليس لي هنا إلا أن
أشير إلى أن هذه المسائل ربما تكون هي المسائل التي عناها ابن جني بقوله (٥٩) :
« ومن الشائع في الرجوع عنه من المذاهب ، ما كان أبو العباس تتبع به كلام
سيبويه ، وسماه مسائل الغلط ، فحدثني أبو علي عن أبي بكر أن العباس كان
يعتذر عنه ويقول : هذا شيء كنا رأيناه في أيام الحداثة ، فأما الآن فلا ... »

ونضرب لهذا النوع من المسائل - التي رجع المبرد عنها - بمثالين :

المثال الأول : مجيء الحال من النكرة بلا مسوغ .

ذهب معظم النحاة إلى أن صاحب الحال يكون معرفة في الغالب ، ولا يصح
أن يكون نكرة إلا لمسوغ (٦٠) ، وقد يجيء الحال من النكرة بلا مسوغ وهذا
قليل ، ومن ذلك قولهم : « عليه مائة بيضا » ، ومن ذلك الحديث : صلى
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قاعدا ، وصلى وراءه رجال قياما (٦١) .

وسيبيويه لا يختلف مع النحاة في ذلك ، فقد أجاز (فيها رجل قائما) حين
قال (٦٢) : « ومثل ذلك مررت برجل قائما إذا جعلت المجرور في حال قيام ،
وقد يجوز على هذا فيها رجل قائما وهو قول الخليل ، ومثل ذلك : عليه مائة
بيضا ، والرفع الوجه » .

وقد اعترض المبرد على ذلك في نقده لكتاب سيبويه ، وقد أشار صاحب
التصريح إلى خلاف المبرد مع سيبويه في هذه المسألة حين قال (٦٣) : « وقد يقع
صاحب الحال نكرة بلا مسوغ كقولهم : « عليه مائة بيضا » ، فبيضا بلفظ
الجمع حال من مائة ، وليس تمييزاً خلافاً لأبي العباس ، لأن تمييز المائة لا يكون
جمعا منصوبا ولا مجروراً ، وهو من أمثلة سيبويه » .

وقد رد ابن ولاد على المبرد في كتابه الانتصار (٦٤) ، ورجح رأي سيبويه

والجمهور ، ولكن المبرد عندما ألف كتابه المقتضب رجع عن رأيه الأول ، وذلك حين قال ^(٦٥) : « وذلك قولك مررت برجل ظريف ، فوجه هذا الخفض لأنك جعلته وصفا لما قبله ، كما أجزيت نعت المعرفة عليها ، وإذا نصبت على الحال جاز ... » .

وبذلك تكون هذه المسألة من المسائل التي رجع فيها المبرد عن نقده لسيبويه .

المثال الثاني : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا : من أدوات الاستثناء (إلا) ، وقد أشار النحويون إلى أنها قد تقع في موضع الصفة ، فتكون بمنزلة غير ، وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ^(٦٦) أي غير الله ، ومنه قول الشاعر ^(٦٧) :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبك إلا الفرقدان ^(٦٨)

وسيبويه يتفق مع جمهور النحاة في ذلك ، انظر إليه حين قال ^(٦٩) : « باب ما يكون (إلا) وما بعدها وصفا بمنزلة (مثل وغير) ، وذلك قولك : (لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا) ، والدليل على أنه وصف أنك لو قلت : (لو كان معنا إلا زيد لهلكننا) وأنت تريد الاستثناء لكنت قد أحلت ، ونظير ذلك قوله عز وجل (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

أما المبرد فقد انتقد - في بداية الأمر - سيبويه في ذلك ، وذلك حين قال ^(٨٠) : « لا يجوز أن تكون وما بعدها وصفا إلا في موضع لو كانت فيه استثناء لجاز ، ألا ترى أنك تقول : ما جاءني أحد إلا زيد على الوصف إن شئت ، وكذلك : جاءني القوم إلا زيد على ذلك ، ولو قلت جاءني رجل إلا زيد تريد غير زيد على الوصف لم يجز ، لأن الاستثناء ها هنا محال » .

وقد رد ابن ولاد على المبرد في كتابه الانتصار ^(٧١) ، كما أشار كثير من النحويين إلى اختلاف المبرد مع سيبويه في ذلك ، منهم ابن هشام حين قال ^(٧٢) :

« وزعم المبرد أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء ، وأن ما بعدها بدل .. » ومنهم السيوطي حين قال (٧٢) : « وزعم المبرد أن الوصف بإلا لم يجرئ إلا فيما يجوز فيه البدل ... » .

ولم يشر هؤلاء العلماء إلى رجوع المبرد عن رأيه الأول ، وربما يعزى ذلك إلى عدم وقوفهم على كتاب المقتضب ، لأن المبرد رجع فيه عن كثير من المسائل، التي انتقد فيها سيبويه ، ومن تلك المسائل هذه المسألة . انظر إليه حين قال (٧٢) « هذا باب ما يقع فيه (إلا) وما بعدها نعتا بمنزلة (غير) ، وما أضيفت إليه ، وذلك قولك : لو كان معنا رجع إلا زيد لهلكنا » ، قال الله عز وجل : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ، المعنى . والله أعلم . لو كان فيهما آلهة غير الله ، ولو كان معنا رجل غير زيد ، وقال الشاعر :

أنيت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها
كأنه قال : قليل بها الأصوات غير بغامها ، فإلا في موضع غير ، ومثل ذلك قوله :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبليك إلا الفرقدان
كأنه قال : « وكل أخ غير الفرقدين مفارقه أخوه » .
وإذا تمعنا هذا النص نجد المبرد قد مثل بنفس الأمثلة والشواهد التي استشهد بها سيبويه ، وهذا يعد رجوعا منه عن رأيه الأول .

ثالثا : مسائل خالف فيها المبرد سيبويه ولم يرجع عنها في المقتضب :
وقد خالفه في هذه المسائل عندما كتب كتابه (مسائل الغلط) ثم أصر على رأيه السابق لم يتزحزح عنه في كتاب المقتضب ، وعلى الرغم من أن هذه المسائل لا تشكل قدرا كبيرا ، فالاختلاف في المسائل النحوية شيء عادي ، فقد يحدث خلاف بين التلميذ وأستاذه ، خاصة ، أن المبرد عاش في عصر ربما يختلف عن عصر سيبويه ، فيكون للعصر أثره في ذلك .
وليس ذلك غريبا ، فقد خالف غير المبرد من العلماء سيبويه ، وما المبرد إلا

امتداد لهم ، وإن الخلاف في المسائل العلمية - كما يقولون - « لا يفسد للود قضية » ، وأن المبرد مع اختلافه مع أستاذه ، كان يكن له الإجلال والتقدير ، ولكن كثيرا من العلماء عمقوا هذا الخلاف وأبرزوه بصورة تخالف الحقيقة والواقع ، وليس أدل على ذلك من أنهم نسبوا للمبرد أقوالا لم يقلها ، وربما قام بعض الكوفيين بتدبير ذلك .

انظر إلى ابن جني حين قال (٧٥) : « وأما ما تعقب به أبو العباس محمد بن يزيد كتاب سيويه في المواضع التي سماها مسائل القلط - فقلما يلزم صاحب الكتاب منه إلا النزر اليسير ، وهو أيضا مع قلته من كلام غير أبي العباس » . والمبرد لا يقصد - من وراء ذلك الاختلاف اليسير - معارضته لسيويه ولا نقدا له وإنما له (آراء انفرد بها كما كان لسيويه مثل ذلك) ، هذا شيء عادي ، وإلا لما كانت له شخصية أو ذاتية ، ومع ذلك فقد أشار أحد الكتاب إلى أن (المبرد ربما ألف المقتضب في فترة متقدمة من حياته ، وأنه ربما رجع بعد ذلك في مجالسه الخاصة عن مآخذ أخرى (٧٦) » .

على أية حال نحن نعتمد في أقوال المبرد على المقتضب ؛ لأنه أكبر وأقيم كتاب له في النحو ، وهو الذي وصل إلينا كاملا مسجلا ، ويليه كتاب الكامل .

المقتضب شرح لكتاب سيويه :

ومادام المقتضب هو الأساس ، فقد كانت دراستنا قائمة على الموازنة بينه وبين الكتاب ، وقد اتضح لي بعد ذلك أن الخلاصة والنتيجة التي توصل إليها هذا البحث هي : أن كتاب المقتضب شرح لكتاب سيويه ، ولا غرابة في ذلك ، فقد كان كتاب سيويه هو النبع الذي ارتشف منه المبرد منذ نعومة أظفاره ، فقد قرأه على أساتذته كانوا يحذقونه حذقا تاما ، منهم الجرمي الذي قال عنه المبرد نفسه : « كان أثبت القوم في كتاب سيويه (٧٧) » . ومنهم المازني الذي

قال عنه المبرد : « لم يكن بعد سيبويه أعلم من أبي عثمان بالنحو » (٧٨) .
وفي عبارة المبرد هذه اعتراف واضح بعلم سيبويه ، وأنه لا يجاريه أحد في ذلك ، حتى المازني أستاذ المبرد نفسه .

واهتمام المبرد بالكتاب جعله يلم به منذ صغره ، فقد قيل : « إنه كان - وهو حدث السن - متصدرا في حلقة أبي عثمان المازني ، يقرأ عليه كتاب سيبويه ، وأبو عثمان في تلك الحلقة كأحد من فيها » (٧٩) . وقد روى الزبيدي أن اليوسفي الكاتب قال (٨٠) : « كنت يوما عند أبي حاتم السجستاني ، إذ أتاه شاب من أهل نيسابور ، فقال له : يا أبا حاتم إنني قدمت بلدكم ، وهو بلد العلم والعلماء ، وأنت شيخ هذه المدينة ، وقد أحببت أن أقرأ عليك كتاب سيبويه ، فقال له : الدين النصيحة ، إن أردت أن تنتفع بما تقرأ ، فاقرأ على هذا الغلام محمد ابن يزيد ، فتعجب من ذلك » .

ولعناية المبرد بالكتاب كان شديد الحرص عليه ، فقد كان لا يمكن أحداً من نسخ نسخته النفيسة التي كان يضمن بها (٨١) .

كل هذا الاهتمام بالكتاب والحرص عليه ، جعل المبرد يطلق على المقتضب لفظ الكتاب ، كما جعله هذا الاهتمام أعلم الناس بالكتاب وأكثرهم إلماماً به ، ولهذا عندما سئل أبو علي الدينوري :

« كيف صار محمد بن يزيد أعلم بكتاب سيبويه من أحمد بن يحيى ثعلب ؟ قال : لأن محمد بن يزيد قرأه على العلماء ، وأحمد بن يحيى ثعلب قرأه على نفسه » (٨٢) .

ولهذا جعل الناس يتوافدون لقراءة الكتاب عليه ، ومنهم أبو علي أحمد بن جعفر الدينوري هذا ، وكان صهراً لثعلب ، فكان يتخطاه ويمضي إلى المبرد .
ومعه مجرته ودفتره فيقرأ الكتاب عليه ، فكان يعاتبه أحمد بن يحيى على ذلك ، ويقول له : إذا رآك الناس تمضي إلى هذا الرجل وتقرأ عليه ، وتتركني يقولون ماذا ؟ فلم يكن يلتفت إلى قوله (٨٣) .

كما قرأه على المبرد ابن درستويه (٨٤) ، وأبو الحسن محمد بن الوليد بن

ولاد ، وكان المبرد يعظم كتاب سيبويه أيما تعظيم ، فإذا أراد إنسان أن يقرأ عليه يقول له : هل ركبت البحر ؟ تعظيما واستعظاما لما فيه » (٨٥) .

وبالإضافة إلى ذلك ، لم يكتف المبرد بقراءة الكتاب وتدريسه وإنما تجاوز ذلك ، فألف حوله بعضا من الكتب شارحا له ولشواهد ، وقد سبق أن أشرت إلى هذه الكتب من هذا البحث .

وهذه الكتب - في نظري - لا تشكل معارضة بقدر ما هي تعظيم لسيبويه ولكتابه ، إلى أن جاء كتاب المقتضب الذي ألفه المبرد في آخر حياته ، فكان أثر سيبويه وكتابه فيه واضحا جليا ، فقد تقيد المبرد في المقتضب بما جاء في الكتاب من مادة لغوية ونحوية ، ولكنه استطاع أن يعرضها بأسلوب واضح . ويمكننا أن نحصر مظاهر تأثير الكتاب في المقتضب في الآتي :

(١) وصل إلينا كتاب سيبويه حاويا لأبواب النحو والصرف ، وبالإضافة إلى الأبواب المتعلقة باللغة ، فألف المبرد كتاب المقتضب على نسق كتاب سيبويه ، جامعا كذلك للنحو والصرف باستيعاب وتفصيل ، متحدثا كما فعل سيبويه عن بعض الأبواب التي لها علاقة بالأصوات وفقه اللغة .

(٢) اتبع المبرد نفس طريقة سيبويه في التأليف في عدم حصر الموضوع الواحد في باب واحد ، فقد كان يتناوله في أبواب متعددة ، كما جنح إلى الاستطراد والاستقصاء وكثرة الأمثلة ، والاهتمام بالعلة والقياس والسماع ، وإطالة العناوين أحيانا ، شأنه في ذلك شأن سيبويه .

(٣) إن الاصطلاحات النحوية في عهد المبرد أوشكت معالمها أن تتضح وهذا لا يعني أن المصطلحات التي أوردها في كتاب المقتضب تختلف اختلافا جذريا عن اصطلاحات سيبويه ، ولهذا وجدناه اقتفى أثره في كثير من الاصطلاحات ، فنجد مثلا : اتبع سيبويه في تسمية التوكيد نعتا (٨٦) ، وفي تعبيره للهمزة بالألف (٨٧) ، وفي

استعماله أحيانا ألقاب الإعراب في مواضع ألقاب البناء ^(٨٨) ، وفي عنوانه لباب النداء ^(٨٩) ، وفي تعبيره عن المصدر باسم الفعل ^(٩٠) . إلى غير ذلك من الاصطلاحات التي اقتفى فيها المبرد سببويه وسار على منواله . وهذا لا يمنع من أن للمبرد اصطلاحات جديدة اقتضتها الظروف والتطور .

(٤) بالإضافة إلى أن المبرد قد أكثر من ذكر الخليل وسببويه في المقتضب ، فنجدده سار في شواهد المقتضب على الطريقة التي سار عليها سببويه في الكتاب ، فقد استشهد بالشعر والأمثال والقرآن ، وقد أخذ عنه كثيرا من الشواهد النحوية ، واتبعه في تخريجها ، وفي عدم ذكر قائل البيت أحيانا .

ولما لم يستشهد سببويه بالحديث الشريف إلا نادرا ، فقد اتبعه المبرد في ذلك ، فلم يستشهد بالحديث إلا قليلا .

(٥) نجد المبرد قد تأثر بسببويه في الأمثلة ، وبعض العبارات ، ولكن عبارات سببويه مختصرة ، فيها بعض الغموض ^(٩١) ، أما عبارات المبرد فقد كانت مفصلة واضحة .

ويمكننا أن نستشهد ببعض النصوص من الكتابين :

(أ) . قال سببويه عن واو العطف ^(٩٢) : « وإنما جئت بالواو لتضم الآخر إلى الأول وتجمعهما ، وليس فيه دليل على أن أحدهما قبل الآخر ... » .

* وقال المبرد ^(٩٣) : « فمنها الواو ، ومعناها : إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول ، وليس فيه دليل على أيهما كان أولا ، نحو قولك : جاءني زيد وعمرو .، ومررت بالكوفة والبصرة ، فجاز أن تكون البصرة أولا ، كما قال الله عز وجل : (واسجدي واركعي مع الراكعين) والسجود بعد الركوع » .

(ب) - قال سيبويه عن بدل المعرفة من النكرة ^(٩٤) : « وأما بدل المعرفة من النكرة فقولك : مررت برجل عبد الله ، كأنه قيل له بمن مررت ؟ أو ظن أنه يقال له ذلك ، فأبدل مكانه ما هو أعرف منه ، ومثل ذلك قوله عز وجل : (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله) .

* وقال المبرد ^(٩٥) : « وبدل المعرفة من النكرة كقولك مررت برجل زيد ،

كأنك نحييت (الرجل) ووضعت (زيدا) مكانه ، فكأنك قلت مررت بزيد ، لأن ذلك الرجل هو زيد في المعنى ، ونظير هذا قول الله : (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله) . «

(ج) - قال سيبويه عن بدل الغلط ^(٩٦) : « وذلك قولك مررت برجل حمار فهو على وجه محال ، وعلى وجه حسن - فأما المحال فإن تعني أن الرجل حمار ، وأما الذي يحسن فهو أن تقول مررت برجل ثم تبدل الحمار مكان الرجل فتقول حمار ، أما أن تكون غلطت أو نسيت فاستدركت » .

* وقال المبرد ^(٩٧) : « وللبدل موضع آخر ، وهو الذي يقال له بدل الغلط ، وذلك قوله : مررت برجل حمار ، أراد أن يقول مررت بحمار ، فأما أن يكون غلط في قوله : مررت برجل ، ففراخ موضع الذي جاء به وهو يريده في موضعه ، أو يكون كأنه نسي فذكر ، فهذا البديل لا يكون مثله في القرآن ولا شعر ، ولكن إذا وقع مثله في الكلام غلطاً أو نسياناً فهذا إعرابه » .

(د) - قال سيبويه عن (لن) ^(٩٨) : « ولن وهي نفى لقوله سيفعل » .

* قال المبرد في هذا الصدد ^(٩٩) : « ومن هذه الحروف (لن) وإنما تقع على الأفعال نافية لقولك : سيفعل ، لأنك إذا قلت : هو يفعل ،

جاز أن تخبر به عن فعل في الحال ، وعما لم يقع نحو هو يصلي أي هو في حال صلاة ، وهو يصلي غدا ، فإذا قلت : سيفعل أو سوف يفعل ، فقد أخلصت الفعل لما لم يقع ، فإذا قلت : « لن يفعل » فهو نفي لقوله : سيفعل ، كما أن قولك : (ما يفعل) نفي لقوله : هو يفعل »

(هـ) - قال سيبويه عن (إذن) (١٠٠) : « اعلم أن (إذن) إذا كانت جوابا وكانت مبتدأ عملت في الفعل عمل (أرى) في الاسم إذا كانت مبتدأ ، وذلك قولك : إذن أجبتك » .

* وقال المبرد في هذا الصدد (١٠١) : « اعلم أن (إذن) في عوامل الأفعال كظننت في عوامل الأسماء ، ألا ترى أنك تقول ظننت زيدا قائما ، وزيد ظننت قائم ، إذا أردت زيد قائم في ظني ، وكذلك (إذن) إذا اعتمد الكلام عليها نصب بها ، وإذا كانت بين كلامين أحدهما في الآخر عامل ألغيت ، ولا يحوز أن تعمل في هذا الموضع ، كما تعمل (ظننت) ، إذا قلت : زيدا ظننت قائما ، لأن عوامل الأفعال لا يجوز فيها التقديم والتأخير ، لأنها لا تتصرف ... » (و) - قال سيبويه (١٠٢) : « باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين ها هنا ، وذلك قولك أرى الله زيدا بشرا أباك ، ونبات عمرا زيدا أبا فلان ، وأعلم الله زيدا عمرا خيرا منك » .

* وقال المبرد (١٠٣) : « ومن هذه الأفعال ما يتعدى إلى ثلاثة مفعولين وهو من باب الفعل المتعدى إلى مفعولين ، ولكنك جعلت الفاعل في ذلك الفعل مفعولا بأنه كان يعلم فجعل غيره أعلمه فيقول : أعلم الله زيدا عمرا خيرا الناس ، ونباتك عبد الله صاحب ذلك ، فما كان من هذا فهذا سبيله » . إلى غير ذلك من الأمثلة ، التي توضح تبعية المبرد في المقتضب لسيبويه في الكتاب ، ومدى

تأثره به ، قال الدكتور حسن عون (١٠٤) : « ومع ذلك ، ففي كل فصل من فصول المقتضب ، بل في كل قضية من قضايا ، حتى في أمثله وشواهد يكاد يحس القارىء بتبعيته لسيبويه ، وتأثره بما جاء في كتابه » .

ولكنني أرى - بالإضافة إلى ذلك - أن المبرد عالج ما أورده سيبويه من قضايا بأسلوب واضح تحرى فيه الشمول والاستقصاء ، لذلك كان المقتضب - في نظري - شرحا لكتاب سيبويه وتوضيحا له

هوامش وتعليقات

- (١) راجع هذه المسألة في المراجع الآتية : طبقات النحويين واللغويين للزبيدي - تحقيق : محمد أبو الفضل - الطبعة الأولى : ١٣٧٢ هـ ، ١٩٥٤ م ٦٩ - ٧٠ - ٧٢ . إنباء الرواة على أنباء النحاة للقطبي - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٥٠ م ٢٠ / ٢٤ - ٢٥ . مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش كبرى زاده - مطبعة الاستقلال الكبرى ، ص ١٥٤ . معجم الأدباء لياقوت الحموي - مكتبة عيسى الحلبي وشركاء بمصر - أ / ١٢٠ - ١٢١ . مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام ، تحقيق : مازن المبارك ومحمد علي حمد الله / دار الفكر الحديث ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٦٤ م ٩١ / ٩٢ . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ١٩٤٨ ، ١٣٤ / ٣ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٣٠ / ٢ .
- (٢) الفهرست لابن النديم المطبعة الرحمانية بمصر ، ص ١٢٠ .
- (٣) معجم الأدباء ، ج ٤ ص ٢٨٨ .
- (٤) الفهرست ، ص ٩٤ .
- (٥) معجم الأدباء ، ٨٤ / ٤ .
- (٦) الكتاب لسيبويه - طبعة بولاق بمصر سنة ١٣١٦ هـ ، ج ١ ص ٣٤٥ .
- (٧) دوزة الألباء - في طبقات الأدباء - لابن الأثيري - تحقيق أبي الفضل إبراهيم - مطبعة المدني ، ص ٦٤ ، وأخبار النحويين البصريين للسرياني - تحقيق طه الزبني ومحمد عبد المنعم خفاجي ، مطبعة الحلبي بمصر ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م ، ص ٤٩ .
- (٨) المدارس النحوية ، شوقي ضيف - طبعة دارالمعارف بمصر .
- (٩) همع الهوامع ، ٢٣٨ / ١ .
- (١٠) شرح الكافية للرشي ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٥ هـ ، ٢٦ / ١ - همع ٤٧ / ١ . الإيضاح في علل النحو للزجاجي - تحقيق مازن المارك - مكتبة دار المعروية ، ص ١٣٠ .
- (١١) المدارس النحوية ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .
- (١٢) همع ١٠ / ٢ .
- (١٣) الحضانة لابن جني - تحقيق محمد علي النجار - مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م ، ٧٤ / ٢ .

(١٣) الخصائص لابن جني . تحقيق محمد علي النجار . مطبعة دار الكتب المصرية . القاهرة سنة ١٩٥٤ م ٧٤/٢ .

(١٤) الفهرست ، ص ٨٨ .

(١٥) الفهرست ، ص ٨٨ ، مفتاح السعادة ١٥٧/١ .

(١٦) الفهرست ، ص ٨٨ .

(١٧) نفس المرجع والصفحة

(١٨) الانتصار ، ص ١٠١ - ١٠٥ .

(١٩) الفهرست ، ص ٨٨ - مفتاح السعادة ١٥٧/١

(٢٠) الخصائص ٢٠٦/١

(٢١) هو أحمد بن ولاد صاحب كتاب (المقصود والمحدود) والذي توفي سنة ٣٣٢ هـ ، وقد أشار ياقوت إلى كتاب الانتصار وسماه : (الانتصار لسيبويه فيما ذكره المبرد) معجم الأدياء ٢٢/٤ . ومن الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٧٠٥ .

(٢٢) المبرد حياته وآثاره ، تأليف : أحمد حسنين القرني ، وعبد الحفيظ فرغلي . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، سنة ١٩٧١ م .

(٢٣) نفس المصدر السابق ، والصفحة .

(٢٤) المهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ، دار إحياء الكتب ، عيسى البابي الحلبي . الطبعة الرابعة ، سنة ١٣٧٨ هـ ، ١٩٥٨ م ، ٢٢/٢ .

(٢٥) هذا البيت من بحر الطويل ، وقد نسب سيبويه إلى المرار الأسدي ، وأشار ابن يعيش - (شرح المفصل ٦٤/٦) إلى أن بعضهم رواه في شعر مالك بن ربيعة الباهلي .

(٢٦) هذا البيت من المتقارب ولم ينسبه سيبويه لقائل .

(٢٧) شرح الكافية ١٨٢/٢ .

(٢٨) كتاب الدرر اللوامع على جمع اللوامع ١٢٥/٢ .

(٢٩) شرح ابن عقيل على الألفية ، هامش ٢٢٤ .

(٣٠) الكتاب ، ٩٩/١ .

(٣١) المختضب للمبرد . تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ - ١٣٨٨ هـ ، ١٤/١ .

(٣٢) هذا البيت من بحر الوافر ، نسب للكيميت ولكن هذه التسمية غير صحيحة كما قال البغدادي (الخرائج ٨٣/٤ - ٨٤) . والصحيح أنه لفروة بن مسيك المرادي ، كما نسب إليه سيبويه والمبرد (الكامل ١٠/٤) .

(٣٣) من تلك الشروط : ألا ينتقص النبي بإلا . وألا يتقدم خبرها على اسمها ، وهو غير ظرف ولا جار ولا مجرور . وألا يتقدم بمعمل الخبر على الاسم وهو غير ظرف ولا جار ولا مجرور ، وألا تتكرر ما ، راجع شرح ابن عقيل على الألفية ٣٠٤ . ٣٠٣/١ .

(٣٤) الكتاب ٤٧٥/١ .

(٣٥) نفسه ٣٠٥/٢ .

(٣٦) شرح الكافية ٢٤٦/١ .

(٣٧) المختضب ٥١/١ .

(٣٨) نفسه ٣٦٣/٢ . ٣٦٤ .

(٣٩) سورة فاطر ، آية رقم ٢٨ .

(٤٠) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصرف . للمبرد . تحقيق زكي مبارك . الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م ١٠/٤ .

(٤١) شرح المفصل ١٤١/٩ .

(٤٢) الكتاب . طبعة بولاق ٣١٢/١ .

(٤٣) الكتاب ، بولاق ٢٧٧/١ .

(٤٤) شرح المفصل ١٤٢/٩ - ١٤٣ .

(٤٥) شرح الشافية ٣٨٢/٢ .

- (٤٦) شرح الأسموني ٢٠٢/٤ .
- (٤٧) جاشية الصبان ٢٠٢/٤ .
- (٤٨) شرح شافية ابن الحاجب ٢٠١/٤ .
- (٤٩) المقتضب ٥٦/١ .
- (٥٠) نفسه ص ٦٠ .
- (٥١) نفسه ص ٦٢ .
- (٥٢) نفسه ج ١ هامش ص ٥٦ .
- (٥٣) كتاب سيبويه - طبعة بولاق ج ١ ص ٤٦١ - ٤٦٢ .
- (٥٤) كتاب جمع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ١٢٢٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ ، ١٥٢ .
- (٥٥) سورة البقرة ، آية رقم ٢٥٩ .
- (٥٦) حاشية الصبان على شرح الأسموني ، ج ١ ص ٣٦٧ .
- (٥٧) المقتضب للمبرد ، ج ٢ ص ٣٤٠ - ٣٤١ .
- (٥٨) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ، نقله إلى العربية عبد الحلیم النجار ، دار المعارف بمصر ، ١٦٥/٢ ، المزه ٣٧٢/٢
- (٥٩) الخصائص ، ٢٠٦/١ .
- (٦٠) أشار ابن مالك إلى هذه المسوغات بقوله : (شرح ابن عقيل ١/٦٣٢ ، ٦٣٣) .
ولم ينكر غالباً ذوالحال إن لم يتأخر أو يخصص أو يبين
بعد نفي أو مضاهته كـ لا يبيغ امرؤ على امرئ مستشهداً
- (٦١) شرح التصريح على التوضيح ، خالد الأزهرى - المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٣٢٥ هـ .
- (٦٢) الكتاب ٢٧٢/١ .
- (٦٣) التصريح ٣٧٨/١ .
- (٦٤) الانتصار ص ١٣٦ .
- (٦٥) المقتضب ٢٨٩/٤ .
- (٦٦) سورة الأنبياء ، آية رقم ٢٢ .
- (٦٧) شرح المفصل ٧٩/٢ .
- (٦٨) البيت لعمر بن معدى كرب - وهو من بحر الوافر .
- (٦٩) الكتاب ٣٧٠/١ .
- (٧٠) الانتصار ص ١٨٢ ، ١٨٤ .
- (٧١) نفس المرجع ، ص ٥٤ .
- (٧٢) معنى اللبيب عن كتب الأعريب .
- (٧٣) الهمع ٢٢٩/١ .
- (٧٤) المقتضب ٤٠٨/٤ .
- (٧٥) الخصائص ٢٨٧/٣ ، المزه ٣٧٢/٢
- (٧٦) نصوص في النحو العربي من القرن الثاني إلى الرابع - يعقوب البكر - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٢٧٤ .
- (٧٧) إنباء الرواة ٨١/٢ .
- (٧٨) معجم الأدباء ، ١٠٨/٧ .
- (٧٩) إنباء الرواة ٢٤٢/٣ .
- (٨٠) طبقات الزبيدي ١٠٨ - ١٠٩ - إنباء الرواة ٢٤٢/٣ .
- (٨١) طبقات الزبيدي ٢٢٦ .
- (٨٢) نفسه ص ١٥٦ .
- (٨٣) نفسه ص ١٥٦ .
- (٨٤) نفسه ص ١٢٧ .
- (٨٥) نفسه ص ٢٣٦ - بغية الوعاة ٢٢٩/٢ .

(٨٦) قال المبرد : « وكذلك ما نعت به النفس في المرفوع » المقتضب ١١٨/٣ . وقال أيضا : « وأجمع لم يكن نكرة إنما هو معرفة ونعت » - المقتضب ٣/٢٤٢ .

(٨٧) قال : « باب ألقاف الوصل والقطع » المقتضب ٨٧/٢ وراجع الكتاب ١٢٢/٢ - ٣٤٤ .

(٨٨) فنجده يستعمل الرفع بدلا من الضم للمنادى المفرد فيقول : يا حارُ فرفع - المقتضب ٤/٤ ، ونجده يستعمل الجزم بدل البناء على السكون - المقتضب ٨٣/٤ .

(٨٩) المقتضب ٢٣٣/٤ - الكتاب ١/٣٢٥ .

(٩٠) المقتضب ٢٩٩/٤ - ٦٨/٣ - الكتاب ٢٣/٢ .

(٩١) قال ابن كيسان : « نظرنا في كتاب سيبويه فوجدناه في الموضع الذي يستحقه ، ووجدنا ألقافه محتاج إلى عبارة وإيضاح ، لأنه كتاب ألف في زمان كان أهله يألّفون مثل هذه الألقاف فاختصر على مذهبه » راجع خزائن الأدب

١٧٩/١ ، وقال أبو جعفر النحاس : « ورأيت علي بن سليمان يذهب إلى غيره » قال ابن كيسان . قال : عمل سيبويه كتابه على لغة العرب وخطبها وبلاغتها ، فجعل فيه بيانا مشروحا ، وجعل فيه مشتبها ، ليكون لمن استنبط ونظر فصل ، وعلى هذا خاطبهم الله عز وجل بالقرآن ، قال أبو جعفر : وهذا الذي قاله علي بن سليمان حسن ، لأن بهذا يشرف قدر العالم وتفضل منزلته ، إذ كان ينال المالم بالفكرة واستنباط المعرفة ، ولو كان كله بيانا لاستوى في علمه جميع من سمعه ، فيبطل التفاضل ولكن يستخرج منه الشيء بالتدبر ، ولذلك لا يعل لأنه يزداد في تدبره علما وفهما » راجع مقدمة الكتاب تحقيق عبد السلام هارون ٣٠/١ - ٣١ . وقال النجدي في كتابه سيبويه إمام النحاة : « والواقع أن مفردات الكتاب لا غموض فيها ولا غرابة ، وإنما الغرابة في تأليفها ، وسياسة العبارة فيها ، وفي الإشارة العابرة » .

(٩٢) الكتاب ٢٠٤/٢ .

(٩٣) المقتضب ١٠/١ .

(٩٤) الكتاب ٢٢٤/١ .

(٩٥) المقتضب ٢٦/١ .

(٩٦) الكتاب ٢١٨/١ .

(٩٧) المقتضب ٢٨/١ .

(٩٨) الكتاب ٣٠٥/٢ .

(٩٩) المقتضب ٤٧/١ .

(١٠٠) الكتاب ٤١٠/١ .

(١٠١) المقتضب ١٠/٢ .

(١٠٢) الكتاب ١٩/١ .

(١٠٣) المقتضب ١٨٩/٣ .

(١٠٤) تطور الدرس النحوي ، حسن عون - معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية ، ١٩٧٠ م ، ص ٦٥ .

مراجع البحث

- (١) أخبار النحويين البصريين : أبو سعيد السيرافي تحقيق : طه محمد الزيني ، ومحمد عبد المنعم فخافي - مطبعة الحلبي مصر ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م
- (٢) إنباء الرواة على أنباء النحاة : جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - مطبعة دار الكتب ، سنة ١٩٥٠ م .
- (٣) الانتصار أو نقض ابن ولاد على المبرد في رده على سيبويه ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧٠٥ نحو .
- (٤) الإيضاح في علل النحو : أبو القاسم الزجاجي تحقيق الدكتور مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة .
- (٥) بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة السيوطي - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - المطبعة الأولى ، سنة ١٣٢٦ هـ .

- (٧) تطور الدرس النحوي الدكتور حسن عون معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية ، سنة ١٩٧٠ م .
- (٨) خزانة الأدب ، عبد القادر البغدادي - تحقيق عبد السلام هارون - دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .
- (٩) المحاصص ، ابن جني - تحقيق محمد علي التجار - مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ م .
- (١٠) سيويه إمام النحاة : علي النجدي ناصف - نشر مكتبة النهضة المصرية بمصر - مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٥٣ م
- (١١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ومعه كتاب : منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل لمحمد محيي الدين - مطبعة الفجالة .
- (١٢) شرح أبيات سيويه : أبو محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي - تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم - منشورات مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .
- (١٣) شرح الأشموني على الألفية : تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .
- (١٤) شرح التصريح على التوضيح ، خالد بن عبد الله الأزهرى - المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٣٢٥ هـ .
- (١٥) شرح شافية ابن الحاجب - لرشي الدين الاسترابادي مع شرح شواهد لعبد القادر البغدادي - تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفراق ومحمد محيي الدين - مطبعة حجازي بالقاهرة .
- (١٦) شرح الكافية - للرشي - الطبعة الأولى ، ١٣٧٥ هـ .
- (١٧) شرح المفصل - موفق الدين يحيى بن علي (ابن يعيش) - المطبعة المنيرية .
- (١٨) طبقات النحويين والنحويين ، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- (١٩) الفهرست ، ابن النديم - المطبعة الرحمانية بمصر .
- (٢٠) الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصرف - المبرد تحقيق الدكتور زكي مبارك ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م
- (٢١) كتاب سيويه ، طبعة بولاق ، ١٣١٦ هـ
- (٢٢) كتاب سيويه ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - ج١ - دار العلم بالقاهرة ، ١٩٦٦ م .
- (٢٣) كتاب مع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، السيوطي - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ، ١٣٢٧ هـ .
- (٢٤) المبرد حياته وأثاره ، أحمد حسنين القرني - وعبد الحفيظ محمد علي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ م
- (٢٥) المدارس النحوية ، دكتور شوقي ضيف - طبعة دار المعارف بمصر .
- (٢٦) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار إحياء الكتب - عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٨٥ م .
- (٢٧) معجم الأدباء - ياقوت الحموي ، ج ٤ ، ج ٧ ، مكتبة عيسى الحلبي وشركة مصر .
- (٢٨) منى اللبيب عن كتب الأعريب ، ابن هشام : تحقيق : الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله . دار الفكر الحديث ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .
- (٢٩) مفتاح السعادة ومصباح السيادة : أحمد بن مصطفى الشهير بطاشي كبري زاده ، تحقيق : كامل بكري - وعبد الوهاب أبو النور - مطبعة الإستقلال الكبرى .
- (٣٠) المختضب ، أبو العباس محمد بن زيد المبرد ، ٤ أجزاء ، تحقيق محمد عبد الحالق عزيمة - القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٣٨٨ هـ .
- (٣١) مقدمة المختضب للمبرد - محمد عبد الحالق عزيمة - نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي ، ١٣٨٥ هـ .
- (٣٢) نزهة الأبواب في طبقات الأدباء ، أبو البركات بن الأنباري - تحقيق أبو الفضل إبراهيم - مطبعة المدني .
- (٣٣) نصوص في النحو العربي من القرن الثاني إلى الرابع - دكتور يعقوب البكر - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٠ م
- (٣٤) وفيات الأعيان وأنباء الزمان - أبو العباس شمس الدين محمد ابن أبي بكر بن خلكان - تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ، ١٩٤٨ م .

الصورة الفنية

في شعر الطرد في معلقة لبيد

د. حسن عيسى أبو ياسين

قال لبيد :

- ١ ...أفلك أم وخشيّة مَبِوعَة
 - ٢ خنساء ضيّعت الفريز فلم يرم
 - ٣ للمعفر فهدى هازع شلوه
 - ٤ صادفن منها عيرة فأصنبا
 - ٥ باث وأسبل واكف من ديمية
 - ٦ يعلو طريقة منيها متواير
 - ٧ لجفاف أصلاً قالماً متبداً
 - ٨ وضيء في وجه الظلام مُبيرة
 - ٩ حتى إذا الحسر الظلام وأسفرت
 - ١٠ غلّثت تردّد في بهاء صعايد
 - ١١ حتى إذا يئست وأسحق حالي
 - ١٢ فتوجّست رزّ الأئيس فراغها
 - ١٣ فعدت كلا الفرجين لحسب آله
- خَذَلَتْ وَهَادِيَةَ الصُّوَارِ قَوَائِمَهَا
عُرِضَ الثَّقَائِقِ طَوْفُهَا وَبُعَائِمَهَا
غُبَسَ كَوَاسِبُ لَا يُمَنُّ طَعَامُهَا
إِنَّ الْمَايَا لَا تُطِيحُ سِهَامُهَا
يَزُوي الحِمَالُ دَائِماً تَسْجَانُهَا
فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومُ غَمَامُهَا
بِعُجُوبِ الْقَاءِ يَمِيلُ هِيَامُهَا
كُجْمَالَةِ الْبَحْرِ سَلَّ نِظَامُهَا
بَكَرَتْ نِزْلَ عَنِ الْوَرَى أَرْلَامُهَا
سَبَأَ تَوَاماً كَامِلاً أَيَامُهَا
لَمْ يَلِمْهُ إِزْضَاعُهَا وَفِطَامُهَا
عَنْ ظَهَرِ غَيْبِ وَالْأُنَيْسِ سَقَامُهَا
مَوَلَى الْخَافَةِ حُلْفُهَا وَأَمَامُهَا

- ١٤ حتى إذا يسس الرماة وأرسلوا غُصْفًا دواجنَ قَافِلًا أَغْصَاهُا
١٥ فَلَجَفْنَ وَاعْتَكَرَتْ لَهَا مَدْرِيَّةٌ كَالسَّهْرِيَّةِ حَلَاها وَثَمَاهُا
١٦ لِقْدُودَهُنَّ وَأَيَّقَنْتْ إِنْ لَمْ تَذُدْ أَنْ قَدْ أَحْمُ مِنَ الْحُوفِ حِمَاهُا
١٧ فَتَقَصَّدَتْ مِنْهَا كَسَابَ فَضْرَجَتْ بِدَمٍ وَغَوِذَ فِي الْمَكْرِ سَخَاهُا
* أَوْ لَمْ تَكُنْ لِدْرِي نِوَاؤُ بَاغِيي وَصَّالٍ غَفْدٍ حَبَائِلَ بَجْدَاهُا

هذه القطعة من معلقة لبيد بن ربيعة العامري إستوقفتني دون سائر أجزاء المعلقة لما وجدته فيها من سمات النضج الفني التي أخذت بأطرافها جميعا حتى بدت في جملتها وكأن براعة جيل من الشعراء الفحول من أصحاب الواحدة قد انتهت عندها ، إذ يعد لبيد آخر جيله من الفحول المذكورين ، عاصر منهم أعلامهم كعبا في مذهب الصنعة ، أعني زهير الذي توسع في هذا المذهب حتى بلغ فيه شأوا لا يدرك . فقد نهض به نهضة واسعة بدا كأن أسبابه جميعا إنتهت بين يديه ، فهو يملك أزمتها ، لا يكاد ينازعه فيها غير تلميذه لبيد حين صنع قطعته الفنية هذه التي بين أيدينا .

وقد هممت أن استدعي أظهر سمات هذا المذهب الفني فأجعلها بين يدي قراءتي وتحليلي لهذه القطعة وما أيسر ذلك علينا حين نلتصمه في مظانه التي عنيت بالفن ومذاهبه في الشعر العربي ، ولكننا عدلنا عن ذلك حتى لا تقيد هذا التحليل بأسباب جعلناها بين يديه مقدما ، وربما تطلعننا إلى أبعد من ذلك حين رأينا أن نجعل النص نفسه يجلي عن تلك السمات .

إن أول ما يلفتنا في هذه النص ، هذه الوحدة الموضوعية التي انتظمت أبياته السبعة عشر . فهي في جملتها قصة ، تتابعت فصولها على بقرة وحشية ، مسبوعة في ولدها ، دون أن تدري ، فما تدريه من أمره أنها خذلته حين اشتغلت عنه بقيادة القطيع إلى المراعي ، وحين تنبهت إلى غيابه ادركت أنها ضيعته حيث خذلته ، فراحت تبحث عنه في النواحي طوال سبع ليال مع أيامها ،

حتى أصابها اليأس ، وبينما هي على هذه الحال ظهر في المكان الصيادون ، وانتقلت القصة بظهورهم إلى فصول جديدة من الطرد .

هذا مجمل قصة هذه الأبيات ، وغايتي من هذا التحليل أن أجلي عن براءة لبيد في إخراج هذه القصة إخراجا لعللي لا أبالغ في وصفه إذا قلت أنه أشبه ما نسميه اليوم بالإخراج السينمائي حين يعتمد فيه المخرج إلى قصة فيصور مشاهدتها في مواقع الأحداث نفسها في داخل أطرها الزمنية والمكانية والنفسية ذاتها ، بحيث يستطيع «توظيف» هذه الأطر بوصفها أطرافا رئيسة في الصراع نعم .. نحن أمام مثل هذا العمل تماما ، نتابع فصول قصة ينقلها إلينا لبيد كما تتابعت فصولها في مواقعها الحقيقية .

إن هذه القصة ينتظمها كما ينتظم كل قصة فنية جيدة ثلاثة أبعاد رئيسة : البعد الزمني ، والبعد المكاني ، والبعد النفسي . وفي أطر هذه الأبعاد الثلاثة يتطور الصراع بين أطرافه الرئيسية فيصير إلى فصول ترقى بهذا الصراع درجة بعد درجة حتى تصل به إلى ذروته ، ومن ثم تنفضي به إلى نهايته .

ولو أننا إلتمسنا هذه المقومات الفنية في قصة لبيد هذه لوجدنا أنفسنا أمام صورة فنية كلية اتسع محيط إطارها لكل هذا القدر من الأبيات ، فإن نحن أمعنا البصر وأرهفنا السمع ، بدت لنا هذه الصورة الكلية (القصة) وقد توزعت في عدد من الصور الجزئية (الفصول) بدت كل صورة منها كأنها كيان فني قائم بذاته ، وإن عدَّ جزءاً من الصورة الكلية ، فإن نحن أمعنا النظر مرة ثانية وفي شيء من الثاني لأمكننا أن نحصر هذه الصور الجزئية في صورتين رئيسيتين، هما شطرا الصورة الكلية . بدت بطله هذه القصة في الشطر الأول تصارع الطبيعة من حولها وهي تبحث عن ولدها ، وبدت في الشطر الثاني وهي تصارع الصيادين وكلابهم من أجل بقائها .. فإذا عدلنا عن هذين المشهدين نلتمس الأطر الثلاثة التي كانت وراء تطور الصراع في المشهدين احتجنا إلى إعادة القراءة مرة وربما غير مرة ، على أنني سأعدل عن هذه المقدمة إلى بيان المرتكزات والأبعاد الرئيسية التي اعتمد عليها الشاعر في تكوين الصورة الفنية،

ومن ثم سأحاول في هذه الدراسة تحليل النص في ضوء هذه الأبعاد والمرتكزات الرئيسية ، آخذاً في تقديري أن الشاعر كان واعياً بها ، مدركاً لوظيفتها في بناء صورته الفنية ، وقد بدت لي هذه الصورة في ضوء أبعادها ومرتكزاتها على النحو التالي :

- * أولاً : البعد المكاني .
- * ثانياً : البعد الزمني .
- * ثالثاً : البعد النفسي .
- * رابعاً : شطر الصورة الفنية الأول (البحث عن الفريز) .
- * خامساً : شطر الصورة الفنية الثاني (الطرد) .
- * سادساً : محاولة لتفسير الرمز .

وما دمنّا قد إفترضنا أن شطر الصورة الأول يحكي جانباً من قصة هذه البقرة في صراعها مع الطبيعة من حولها وذلك في مرحلة البحث عن الفريز ، وأن صراعها في هذا الشطر من الصورة كان صراعاً مع الزمان والمكان فسوف نجد الشاعر قد عمد إلى البعدين الزمني والمكاني فشكّلها تشكيلاً فيه كثير من القسوة حتى جعل منهما طرف صراع قوي شقيت به بقرته شقاء لا حد له ، شقاء أضاف إلى إحباطها النفسي من فقد الولد درجات أخرى من الإحباط .

أولاً : البعد المكاني :

فأما البعد المكاني فقد تحدّد في صورة المكان الذي ظنّت البقرة أنها خذلت وليدها عنده ، فراحت تبحث في نواحيه عنه . وليبد يعرض لنا هذه النواحي في عدد من الصور الجزئية حدّدت أبعاد هذا المكان فإذا هو :

* أرض ذات شقائق ، والشقائق جمع شقيقة ، وهي الأرض الصلبة الغليظة تكون بين رملتين .

* وهو في صورة ثانية أرض ذات رمال ممتدة ، وفضلاً عن صعوبة السير في

الرمال فإن الشاعر يضيف إليها ما من شأنه أن يرفع من درجة هذه الصعوبة فيضاعفها ، فجعلها رمالا ابتلت ثم تلبدت لطول ما أصابها من المطر ، وقد بدت معاناة البقرة من هذه الرمال حين « بكرت تزل عن الثرى أزلامها » .
 *وهو في صورة ثالثة أرض ذات أنقاء . ولا يخفى أن وجود هذه الأنقاء أمر فيه كثير من الصعوبة لمن يطلب طريدة ضلت عنه بين الأنقاء التي تحول دون إمتداد البصر فالنقا ، القطعة من الرمل تنقاد محدودة ، وإنما جئت بصفته لأدلل على صعوبة البحث عنده ... ولكن لبيد لا يكتفي بهذا القدر من الصعوبة فيلج وراء صوة الأنقاء فيحركها حركة ضاعفت من شقاء بقرته بها حين أمال هيامها وهو ما لم يتماسك من رمالها على هذه البقرة ، ولو أمعنا النظر في السبب الذي جعل هذه الأنقاء يميل هيامها لوجدناه تمثل في شدة عصف الرياح لها وهذه درجة ثالثة من الصعوبة أضيفت إلى معاناة البقرة من هذه الأنقاء . ولا يزال لبيد يتعقب صورة المكان بمثل هذه الصور الجزئية لإنحائه حتى يضيف له صورة جزئية رابعة .. فإذا هو

*أرض ذات أشجار .. دل على وجودها بقوله « يروي الخمائل دائما تسجامها » وكان يمكن أن يكون وجود هذه الأشجار في المنطقة عاملاً مساعداً يدفع بقرته إلى أن تحتمي بها من المطر المتواصل وخاصة في الليل حين تتوقف عن البحث ، ولكن الشاعر يأبى ألا أن يجعل من وجود هذه الأشجار في المكان عاملاً معوقاً وكأنه طرف في الصراع معها ، وقد بدت معاناة هذه البقرة من وجود هذه الأشجار مرتين : مرة حين التمسست عندها الحماية من الأمطار فلم تظهر بها ، فقد قلصت أغصان هذه الأشجار وتعرت ، فلم تمسك عنها المطر وذلك قوله :

« تحاف أصلاً قالصاً متبذراً بعجوب أنقاء .. »

وتحرير المعنى أنها دخلت وقد اشتد عليها المطر في جوف أصل شجرة قلصت أغصانها .

ومرة ثانية حين تَوَجَّست رزَّ الصيادين الذين اختفوا بين هذه الأشجار فلم

تستطع البقرة تحديد مكانهم ومن ثم لم تستطع تحديد الجهة التي يمكن أن يكون عندها منجها .

ثم يضيف لبليد صورة جزئية خامسة للبعد المكاني فإذا هو أيضا ..
 *أرض ذات نهاء ، والنهاء جمع النّهي ، والنّهي قال في اللسان «الموضع الذي له حاجز ينهي الماء أن يفيض منه ، وقيل هو الغدير في لغة أهل نجد» ، وأحسب ألا يكون للموضع مثل هذه الصفة إلا إذا وجد فيه الماء فإن قيل غير هذا قلنا إن الشاعر دل على حاله هذه بكثرة الأمطار التي نزلت في هذا المكان ، « وأسبل واكف من ديمة » ، وهي المطرة أقلها يوم ونصف ليلة ، امتلأت بها هذه المواضع ، وإنما استطردنا في ذلك لنضيف إلى صعوبة المكان وقسوته بعدا خامسا بدا في هذه الغدران التي حالت بين البقرة وبين حرية الحركة في البحث .
 كل هذه الصور الجزئية - وهي خمس - ضمها الإطار العام للصورة الكلية في شطرها الأول كما عيّنه ، وتحددت بها صورة المكان في جملته ، فإذا هو أرض ذات شقائق وذات رمال متلبدة مبتلة وذات أنقاء يميل هيامها وذات خمائل قلصت أغصانها وذات نهاء امتلأت بالماء ، وفي بيان حال هذه المواضع كما مرت بنا ما يؤكد قولنا : إن لبليداً شكل البعد المكاني تشكيلا صار به طرفاً قوياً في الصراع مع هذه البقرة في هذا الشطر من الصورة .

ثانيا : البعد الزمني :

ولكن ماذا عن البعد الزمني ؟

أقول : إن لبليدا شكله أيضا تشكيلا قاسيا ، فجاء به على شاكلة البعد المكاني أو أشد قسوة ، فقد جعل مقداره « سبعا توأما كاملاً أيامها » أي سبع ليال اكتملت أيامها ، فالتوأم جمع توأم وقد جعل أيام هذه الليالي كاملة ليدل على أنها كانت من أيام الصيف وشهور الحر . وإذا كان من تقاليد شعر الطرد ومطوية البعد الزمني فيه أن يكون دائما في الصيف وفي أيام منه بعينها يشدد فيها هجيره مما يدفع بحيوان الصحراء إلى الخروج لطلب موارد المياه ، فإن

شاعرنا - وإن كان قد التزم بهذه النمطية الزمنية - إلا أن إصراره على مضاعفة الإحساس بقسوة البعد الزمني في نفس بقرته جعله يطيل في الزمن فيمتد به سبع ليالٍ كامل أيامها . وهو أمر لم نألفه في زمن قصص الطرد ، ثم أنه لا يكتفي بإطالة الفترة الزمنية التي استغرقتها الأم في البحث عن ولدها ، رغم أن ذلك في نفسه يكفي لمضاعفة إحساسها بالمرارة ، فوجدناه يضيف إلى البعد الزمني من الأمور ما من شأنه أن يضاعف من قسوته وشدته فيجعله زمناً ممطراً بمطر لا يكاد ينقطع ليلاً أو نهارة فهو ما بين مطر « واكف من ديمة » وقد سبق بيان حاله أو مطر متواتر قطره سواء ما كان منه في النهار أم ما كان منه في الليل الذي بين لبيد حاله فقال : « في ليلة كفر النجوم غمامها » ، فزمن الليل مظلم موحش لا يكاد يُرى فيه ما يؤنس وحشة هذه البقرة ، فقد توارت نجومه خلف الغمام فزاد ذلك من وحشته وظلمته .

وأحب أن أنبه إلى أن صورة الزمن هذه اختلفت على البقرة باختلاف الليل والنهار طوال سبع توأمٍ كاملٍ أيامها كما حددها لبيد .

ثالثاً : البعد النفسي

بدأ لبيد في صياغة البعد النفسي عندنا ابتداءً وتحديدًا من الكلمة الثانية في هذه القطعة فقال : « مسبوعة » أي أكل السبع ولدها ثم مضى يصاعد في هذا البعد النفسي من خلال إضافات لاحقنا بها تباعاً حتى وصل بنا إلى ذروة التعاطف والتضامن مع قضية هذه البقرة ومحتتها . وليس هذا فحسب بل لقد وصل بنا إلى درجة بتنا معها وكأننا شحناً شحناً لا مزيد بعده ، بل وبتنا نضيق بلبيد . وقد انتههم بالقسوة وغلظة القلب إذ بدا لنا وكأنه يتلذذ بتعذيب هذه البقرة لكثرة ما حشده في طريقها من معوقات .

وحتى يتضح هذا جلياً أمامنا دعونا نبدأ هذا البعد النفسي من حيث بدأه لبيد ثم نرى كيف أخذ يصعد به حتى وصل به إلى ذروته .

فهو ابتداءً قدم بطل هذه القصة وهي البقرة على النحو التالي :

فهي أولاً : بقرة وحشية ، ومع ما لهذا النوع من حيوان الصحراء من مكانة في نفس العربي لوداعته ورشاقتة ، ولجماله الذي يبدو في إتساق سائر أعضائه ، ولجماله الخاص المتمثل في عينيه ، فإن ليبيدا ارتقى بهذه المكانة درجة أعلى حين أضاف إلى هذه البقرة من الصفات والمقومات ما جعلها بقرة ليست كسائر البقر ، فهي (خُنْساء) ، والخنْس تأخر أرنبه الأنف وهو أشد ما يكون جمالا في هذا النوع من البقر .

وهي ثانياً : من الصُّوار ^(١) ، وهو القطيع من البقر لا يخالط بياضه شيء ، فهو بياض خالص .

ولئن جعل ليبيد هذه الصفة لسائر القطيع فقد جعل لبقرته هذه بياضاً فوق بياض الصوار كله ، فهو بياض متألّق يبهر العين ، فلا تكاد تستقر فيه ، وأشبهه بجمانة البحري فقال :

وتضيء في وجه الظلام مُبِيرَةً كَجَمَالَةِ الْبَحْرِيِّ سَلَّ نِظَامُهَا
وهي ثالثاً : بقرة مقدمة في قطيعها لها من أسباب الذكاء والخبرة والقوة أيضاً ما يجعلها تهدي بسائر البقر إلى مراعيه وتقود به سبل النجاة إذا ما أحيط به .

فقال : « وهادية الصوار قوامها » .

حتى إذا اطمأن ليبيد إلى أنه بلغ بنا الغاية من الإعجاب بهذه البقرة ، مضى فأخبرنا أنها « مَسْبُوعَة » أكل السبع ولدها . فأثار فينا أول درجات الشعور بالأسى والحزن .. ولعلي لا أسرف على نفسي ولا على هذه البقرة إذا قلت إن هذا الشعور من الأسى والحزن تحول في نفس هذه البقرة من ناحية وفي نفوسنا نحن أيضاً من ناحية ثانية إلى أول درجات الإحباط النفسي ، وسنرى صحة هذا الرأي حين نتابع ليبيدا وهو يلح على تصعيد هذا الشعور بالإحباط درجة بعد درجة حتى يصل به غايته لا في نفس البقرة فحسب ، ولكن في نفوسنا نحن معشر المتابعين لفصول هذه القصة وحتى يتبين صحة الجانب الثاني من هذا الرأي

(١) قال : الصوار والصوار القطيع من البقر والعدد أصورة والجمع صيران . (اللسان / صور) ،

دعونا نعيد قراءة البيتين الأول والثاني :

أفلك أم وحشية مسبوعة خذلت وهادية الصوار قوامها
خنساء ضيعت الفريز فلم يرم عرض الشقائق طوفها وبغامها

فالذي وقع في نفس هذه البقرة أنها ضيعت الفريز حين خذلته فراحت تبحث عنه متعلقة بأمل العثور عليه . وقد ظلت متعلقة بهذا الأمل يدفعها هذا التعلق إلى مضاعفة الجهد في البحث .. فالأمل قائم في نفس هذه الأم بينما انقطع منه الرجاء في نفوسنا نحن حين لقتنا لبيد إلى مكان قصي في الصور الكلية ، فأطلعنا على الحقيقة المرة ووضعنا أمام مشهد كم حمدنا للبيد إنسانيته وشفافيته أن غيبه عن عين هذه الأم إذ بدا فيه ذلك الجؤذر الأبيض وقد التقت عليه ذئاب مفترسة غُبس كواسب لا يمن طعامها تتنازع فيما بينها أشلاء ، بينما تناثرت بقاياها معفرة بتراب الأرض .

فإذا وازنا بين درجة الإحباط النفسي التي أصابت البقرة لفقد وليدها ، وبين ما أصابنا نحن حين عرّيت أمام أعيننا الحقيقة ، بدا لنا أن ما أصابنا من الإحباط أكبر من الذي أصاب البقرة ، فبينما البقرة مقيمة على أمل العثور على الولد ظناً منها أنها فقدته .. إنقطع هذا الأمل عندنا إنقطاعاً لا رجاء فيه، بعد أن شهدنا بأم أعيننا ما صار إليه هذا الوليد .

وهنا ينبغي أن نتحسس تحرك نوعين من الشعور عندنا كلاهما أشد علينا ونحن نرقب تعاقب الليل والنهار على هذه البقرة وهي تبحث عن الوليد في ظرفين زمني ومكاني وفي كليهما شقاؤها ، فأول الشعورين يحرك فينا قلقاً وترقباً يثور كلما اقتربت الأم من الناحية التي بدت فيها صورة الوليد وقد مزقته الذئاب ، وذلك رحمة بها أن تفجع بهذا المشهد الرهيب ، وثاني الشعورين حرك فينا إشفاقاً على هذه الأم وهي تتعلق بأمل قطع رجاءه ، ومع ذلك تلقى كل هذا العناء في البحث .

أترى بعد أن قدمنا لك بهذا الذي قدمنا ، قد بقي في نفسك شك من أن الشاعر عمد إليك عمدا فصعد في نفسك كل هذا القدر من المشاعر بوصفك المتابع لوقائع هذه القصة ..

فالبعد النفسي في هذه القصة له خطان واضحان :

خط بدت عليه درجات الإحباط النفسي التي أصابت البقرة ..

وخط ثانٍ بدت عليه درجات من المشاعر النفسية التي أصابت المتابع لوقائعها ولبيد يعمد إلى هذا الخط تارة ، وإلى ذاك تارة أخرى فقد أمكننا حتى الآن أن نقرأ قراءة نفسية في خط البقرة ثلاث درجات من الإحباط :

درجة نشأت في نفسها من فقد الوليد ، ودرجة ثانية تبعها من قسوة البعدين المكاني والزمني عليها . وهذه درجة ثالثة .. أحدثك عنها الآن .. إذ أضافها لبید إلى هذه البقرة من صواحبها .. فما منشأ هذه الدرجة دعنا نقرأ البيت الأول قراءة ثالثة :

أفتلك أم وحشية مسبوعة خذلت وهادية الصوّار قوامها

والشاهد هنا في قوله (خذلت) ثم في قوله بعد ذلك (وهادية الصوّار قوامها). حرر شارحو المعلقات المعنى على النحو التالي : قال الزوزني : (بقرة وحشية اقترس السبع ولدها حين خذلت أي انفصلت عنه . وذهبت لترعى مع صواحبها) إلى هنا يمكن أن نقول إنه إهمال من الأم إذ تركت رعاية وليدها وهو أشد ما يكون إليها حاجة وذهبت لترعى مع صواحبها ، ولكن الأمر قد يبدو أبعد من ذلك حين نحذر المعنى الآخر : (وهادية الصوّار قوامها) قال :

(وقوام أمرها الفحل الذي يتقدم القطيع من بقر الوحش) أي الذي يهدي بهذا القطيع إلى المراعي الخصبة ويقودها ..

وهنا نقول إن البقرة ما خذلت وليدها إلا لتقوم بواجبها نحو سائر القطيع فتهدى به وتقوده .. كأن الشاعر من وجه آخر قال إنها أثرت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ولكنها حين إبتليت بمحنة فقد الوليد مضى سائر القطيع عنها وخلفها وحيدة تواجه مأساتها في مثل هذا المكان المقفر المخوف .

ألا ترى إلى أن الشاعر قصد إلى هذا المعنى أيضا قصدا ليجعله واحدا من درجات الإحباط النفسي التي اختلفت على هذه البقرة ، حين خذلتها صواحبها في ساعة هي أشد ما تكون فيها حاجة إليهن ..
وهنا نستطيع أن نقول إن درجة ثالثة من درجات التصعيد النفسي أخذت مكانها أيضا فوق الخط النفسي للبقرة .

وهكذا نجح لبيد في أن يحيط تطور الصراع في جميع المشاهد التي اختلفت على هذه البقرة بثلاثة أطر : زمني ومكاني ونفسي ، وهو في جميعها يشكّلها تشكيل الذي عزم على أن يجعل منها طرفا واضحا وقويا في الصراع مع هذه البقرة فجاءت على الصورة التي قدمنا .
فإذا عدلنا بك عن هذه الأبعاد الثلاثة لنلتمس معك الصورة الفنية في إطار هذه الأبعاد بدت لنا صورة كلية ضمت مشهدين رئيسيين هما شطراها البارزان .

الصورة الأولى :

وقد تحدد الشطر الأول في مشهد البحث عن الفريز وتحدد معه طرفا الصراع فإذا البقرة طرف أول تحمل كل ذلك القدر من الإحباط النفسي الذي أصابها من فقد الولد من ناحية وخذل وأنانية الصواحب من ناحية ثانية بينما تحدد الطرف الثاني في الصراع فبدأ في معاناتها من البعدين المكاني والزمني .
وقد عمد لبيد إلى هذه الصورة الكلية فأولاهها عناية فائقة اتصلت بكل صورها الجزئية التي اتخذت لها مكانا بارزا في هذا الشطر من الصورة لا تخطئه العين .. فلبيد يبني جزئيات هذا المشهد على عدد من الصور الحسية البصرية والسمعية ، ثم يعتمد إلى البعدين المكاني والزمني فيوظفهما توظيفاً رائعا بوصفهما طرفا رئيسا في الصراع .. فإذا تأملت هذه الصورة الجزئية في هذا الشطر من الصورة الكلية وجدتها أيضا على نوعين رئيسيين تحددت معالمهما في إطار الزمن ، فهما بين صور نهائية وأخرى ليلية .. فالأولى للبقرة

ترصد حركتها واتجاهها ومعاناتها في البحث عن الفرير نهاراً والثانية ترصد معاناتها في البحث عن مكان تحتمي به من المطر ليلاً .

فإذا تأملت الصور النهارية .. رأيت هذه البقرة وهي تبحث عن الولد (عرض الشقائق طوفها وبغامها) ، ورأيتها وقد (بكرت تزل عن الثرى أزلماها) ، ثم رأيتها بعد ذلك وقد (علمت تردد في نهاء صعائد) ، فهي ثلاث صور جزئية ، فصل بينها طبيعة المكان ، فصورة لها وهي تبحث عرض الشقائق وهي صورة بصرية خالصة حركها لبيد حركة مستمرة بكلمة لها القدرة على نقل الإحساس بمثل هذه الحركة فقال (طوفها) ثم جعلها صورة مسموعة أيضاً بقوله (وبغامها)

وإذا كانت كلمة (طوفها) قد نقلت إلينا الإحساس بحركة البحث المستمرة، فإن كلمة (وبغامها) نقلت إلينا الإحساس بنوع من السمع مميز ، وهو البغام .. قال الزوزني .. هو الصوت الرقيق ، وأضاف ابن منظور في اللسان فقال : بل هو أن تصيح على ولدها بأرخم ما يكون من صوتها ولهذا دلالة لا على طبقة الصوت المسموع ودرجته فحسب وإنما على طبيعة الحال التي كانت عليها الأم حين راحت تصدر مثل هذا الصوت) إنها حال الأم المفجوعة ، شديدة الجزع ، فإذا سألنا كيف بدا البعد المكاني طرفاً في الصراع قلنا : إن معاناة البقرة بدت في البحث عرض هذه الشقائق الصلبة الغليظة .

فليبد كما ترى يتعقب الصورة الجزئية حتى يصل بها إلى غايتها من الأحكام، وهذا لعمري أهم ما يتسم به مذهب الصنعة في الشعر العربي .

ثم تأمل الصورة الجزئية الثانية من صور النهار (بكرت تزل عن الثرى أزلماها) فالباحث هنا مكانة الرمال التي من صفتها أنها مبتلة متلبدة ، وزمانه تحدد في كلمة (بكرت) ومعاناة البقرة من البعد المكاني تحدت في كلمة (تزل) . والصورة في جملتها صورة بصرية متحركة بـ (تزل) .

ومثل هذه الدقة في التصوير نجدها أيضاً في الصورة الثالثة من صور النهار (علمت تردد في نهاء صعائد) فهي صورة بصرية متحركة أدت فيها الألفاظ وظيفة عالية القيمة ، إذ بها نُقل إلينا الإحساس ، ليس بالحركة فقط ، وإنما



بالحال التي صاحبت الحركة ، فتأمل ما تؤديه كلمة (علت) فالعلة كما فسره
الشارح هو الإنهماك في الجزع والضجر وبهذا التفسير لا تؤدي الكلمة إلا
وظيفة بصرية ، فإذا قرأنا تفسيرها المعجمي على النحو التالي :

العلة : الذي يتردد متحيراً ..

وفي موضع آخر :

العلة : أن يذهب ويجيء من الفرع .

فهذه القراءة الأخيرة أضافت إلى طاقة الكلمة طاقة أخرى تحولت بها من
صورة بصرية جامدة إلى صورة بصرية متحركة وإلى هذا أراد لبيد حين اختار
بدقة هذه الكلمة ، وقد اعتز هذا المعنى بكلمة (تردد) .. وهكذا أحاط لبيد
هذه الصورة الثالثة من صور البحث النهارية بعناية لا تقل عن عنايته بالصورتين
الأخريين ، وهي عناية بدت معها هذه الصورة بصرية متحركة ، في حال من
الهلع والفرع والتحير ، وفي إطار البعد المكاني وهو (نها صعائد) .

هذا ما كان من أمر الصور النهارية التي تعقب بها لبيد حركة البقرة في
البحث عن الولد .. وقد بينا من قبل أن لبيدا باين بين نوعين من الصور
الجزئية في هذا الشطر من الصورة الكلية ، مضى منها ما كان بالنهار ، فماذا
عن صورتها في الليل ؟

ينقل إلينا لبيد صور هذا الجانب نقلاً حسياً أيضاً فنرى لهذه البقرة أربع
صور ، رتبها لبيد ترتيباً بدأ فيه إرتباط المقدمات بنتائجها بحيث جاءت كل
صورة منها كأنما هي نتيجة لمقدمة سببية تضمنتها الصورة التي قبلها .. ولبيد في
جميع هذه الصور يرصد معاناة البقرة من قسوة البعدين الزمني والمكاني معا
بوصفها طرفين رئيسيين في صراع رسم أبعاده على النحو التالي فقال :

يزوي الحمائل دائماً تسجائهما	بائث وأسبل واكف من ديمة
في ليلة كَفَرَ النجوم غمائمها	يلعو طريقةً مئبها مُتَوَائِرَ
كجمانة البحر في سُلْ نظامها	ولضيء في وَجْهِ الظلام مُنيرة
بعجوب ألقاء يميل هائمها	تجنأف أضلاً قالمأ متببداً

واحدة منها للبقرة في العراء وقد (باتت وأسبل واكف من ديمة) تواتر قطره
على متنها ، رتب عليها صورة لها ، بعد أن غسلها المطر فإذا هي :

نضيء في وَجْهِ الظلامِ مُنيرة كَجَمائَةِ الْبَحْرِ سُلْ نظامها

ثم ترتب عليها - أي على هذه الحال - نتيجة أخرى حين راحت البقرة تلتمس
لنفسها مكانا تحتمي به من هذا المطر فرأيناها :

نَجَالُ أَصْلًا قَالِمًا مُتَبَدِّلًا بِعُجُوبِ الْقَاءِ يَمِلُ هِيَامُهَا

وهنا يدخل لبيد البعد المكاني ليتوحد مع البعد الزمني فيزيدها مجتمعين من
معاناة هذه البقرة .. فإذا الشجرة التي دخلت في أصل جوفها قد قلصت
أغصانها فلا حماية ترجى منها .. وإذا الأنقاء التي انغرزت تلك الشجرة في
أصولها قد تكسرت عليها فأذتها حين مال هيامها من شدة عصف الريح .
إنه صراع بين البقرة والطبيعة من حولها تمثل في هذه المعاناة التي لقيتها من
البعدين الزمني والمكاني ، ما ظلت تبحث عن ولدها ، طوال سبع ليالٍ كامل
أيامها .

إنَّ كل ما تقدم كان الشطر الأول من الصورة الكلية جعله لبيد في صورتين
رئيسيتين أيضا تحددتا تحديداً زمنياً فواحدة نهارية .. رأينا فيها أربع صور
جزئية وأخرى ليلية . لها مثل الذي لأختها . والصورة في شطرها كله للبقرة ،
إذ تصارع الطبيعة من حولها مكاناً وزماناً بحثاً عن ابنها .
وقد بدا لي خاطر في هذه الصورة دفعني إلى أن أسأل :
لماذا اختارت هذه البقرة تلك الشجرة المتننزة المتنحية ، المتقلصة أغصانها
دون سائر الشجر ، لتدخل في جوف أصلها تحتمي به من المطر ، بينما في
المكان (خماثل) مجتمعة كما ذكرنا ؟ .

الصورة فإن في (حتى) التي تصدرته إعلانا من الشاعر على أن الصراع سينتقل إلى الشطر الثاني من الصورة الكلية ، وأن طرفي الصراع فيها قد تحددًا بالبقرة وهي على هذه الحال من اليأس والضعف ، طرف أول ، والصيادين وكلابهم ، وهم على حال من القوة والدرية . ولذا أتبع هذا البيت بأول وقائع هذا الصراع في شطر الصورة الثاني ، فقال :

فَوَجَسْتُ رُزَّ الْأُنَيْسِ فِرَاعَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبِ الْأُنَيْسِ سِقَامَهَا

ولعمري لقد أراد ليبد أن يصعدَ بالبُعد النفسي إلى غايته ، حين أظهر هؤلاء الصيادين على ساحة الصراع في وقت ما كُنَّا نُقدِّر فيه ، أن الحدث يمكن أن يصعدَ إلى درجة أبعد من الدرجة التي صارت إليها البقرة ، وقد (يُست وأسحق حائقها) فإذا بالصراع يتطور تطوراً سريعاً متجهاً إلى نقطة تعلقت بها أبصارنا ، وحُبست عندها أنفاسنا ، فبينما هذه البقرة على تلك الحال ، نأسى لها ولوليدها فإذا بها تتوجس رُزَّ الأنيس . . فكان بداية لصورة أخرى من صور هذا الصراع المرير ، نقلها ليبد ، من خلال صورة كلية ، رُتبت جزئياتها ترتيباً زمنياً ، بحيث يقود كل جزء إلى جزء بعده . ولنبداً من حيث بدأ ليبد فقال :

فَوَجَسْتُ رُزَّ الْأُنَيْسِ فِرَاعَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبِ الْأُنَيْسِ سِقَامَهَا

وهذه مرحلة أولى من مراحل الصراع في هذا المشهد ، وهو صراع نفسي خالص ، نقله إلينا الشاعر بقوله (فَوَجَسْتُ) فالتوجس كما شرحه الشارح «التسمع» ، فإذا وقفنا عند هذا المعنى بدت الصورة سمعية ولكننا إذا التمسنا المعنى في المعجم وجدناه يعني : « التسمع إلى الصوت الخفي وهو من الوجس أي الفزع الذي يقع في القلب أو السمع ، (اللسان/وجس) فالمعنى ينصرف إلى نوع من التسمع يصاحبه هلع وفزع يقع في القلب وتبدو آثاره على الجسم . وبهذا المعنى تجاوز اللفظ الصورة السمعية إلى صورة بصرية

أيضا ، ويدل على ذلك تعقب ليبيد للمعنى في (رَزَّ الأنيس) فالرَزَّ ، هو الصوت الخفي ، لا يعرف مصدره ، ولكنه مميز بالأنيس ، فهو صوت إنسان سُمِعَ عن (ظهر غيب) .. وإلحاح ليبيد على هذا المعنى ، بالتوجس تارة ، وبالرَزَّ تارة ثانية ، وبـ (عن ظهر غيب) تارة ثالثة ، له دلالة في تعميق الشعور بالهلع والفرع الذي أصاب البقرة ساعتئذ . ثم عكّل ليبيد ذلك كله بقوله : (والأنيس سقامها) ففي وجود الإنسان في هذه المنطقة سقامها أي فناؤها وهلاكها .

هذه الصورة الجزئية قادت إلى الصورة التي بعدها ، فبدت كأنها نتيجة لها أو بعبارة أوضح ، بدت صورة البقرة فيها كأنها ردة فعل لها . وقد جعلها ليبيد ردة فعل ذكية لهذه البقرة ، إذ ماذا يمكن أن تتوقع من البقرة بعد أن توجّست رَزَّ الأنيس عن ظهر غيب . إلى أين يمكن أن تتجه ؟ إلى الأمام ؟ أم إلى الخلف ؟ فمن حيث تقدر أن في الجهة الأمامية منجاتها ، قد تخطئ التقدير ، وتسعى إلى سقامها بنفسها . ومثل ذلك واقع لو قدرت خطأ ، أن منجاتها في غير هذا الإتجاه ...

إنها حقا مأساة .. لأن الخطأ في التقدير معناه الموت المحتم . وكما قدّرت أن الإتجاه إلى جهة بعينها قد يكون فيه هلاكها ، قدرت أمراً آخر يدل على ذكائها أيضا ، وهو أن وقوفها على هذه الحال يعرضها بلا شك إلى سهام مُضْمِيّة ، يُحَسِّنُ رميها مثل هؤلاء الصيادين من ذوي الدربة ، ذلك أن وقوفها على هذه الحال يساعدهم على إجادة الرَّمْي والتسديد ومن هنا جاء ليبيد بالبيت الذي يليه وكأنه أيضا نتيجة لا بد أن تصل إليها هذه البقرة الذكية فقال :

فَعَدْتُ كَلَا الْفَرَجَيْنِ نَحْسَبُ أَنَّهُ مَوَّلَى اخْأَفَةِ خَلْفُهَا وَأَمَامُهَا

حركة دائبة لا تكاد تهدأ طرفة عين ، في كل إتجاه ، هنا وهناك ، خلفها وأمامها .. وهي صورة بصرية متحركة ، علينا أن نتابعها وندور معها حيث دارت ، مأخوذين بذكاء هذه البقرة ، التي حققت بحركتها المستمرة هذه في كل إتجاه نجاحين اجتماعا لها في وقت واحد . . ذلك أن حركتها المستمرة في

كل إتجاه بحيث لا تصل إلى نهايته أنجأها من الوقوع في كمين الصيادين ، الذين لا ندري حتى الآن في أي ناحية هم يكمنون . ثم إن هذه الحركة المستمرة ترتب عليها أيضا أن طاشت سهام الصيادين ، فالتسديد على هدف متحرك ، في حركة لا تكاد تستقر في إتجاه بعينه أمر صعب ، إن لم يكن مستحيلا . . ولذا نجد الشاعر يرتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى جاء بها في البيت الذي يليه ، فالمواقف كما نرى يقود بعضها إلى بعضها الآخر ، وذلك على النحو التالي :

حتى إذا نَسِ الرِّمَاءُ فَأَرْسَلُوا غَضُفًا ذَوَاجِنَ قَافِلًا أَغْصَانُهَا
فَلَجَفْنَ وَاعْتَكَّرَتْ لَهَا مَدْرِيَّةٌ كَالسَّنَهْرِيَّةِ عُدْهَا وَتَمَامُهَا
لِلدُّودِ هُنَّ وَأَيَّقَنْتَ إِنْ لَمْ تُدِدْ أَنْ قَدْ أَحْمَ مِنَ الْخُوفِ جِمَامُهَا
فَقَصَّدَتْ مِنْهَا كَسَابٍ فَضَرَجَتْ بَدَمٍ وَغُودِرَ فِي الْمَكْرِ سَخَامُهَا

إنها المواجهة إذن ، في موقف لا تملك البقرة فيه إلا الذود عن نفسها ، ودفع خطر الموت المحدق بها ، وقد أيقنت « إن لم تذد أن قد أحم مع الخوف حمامها » .

ثم تتوالى المشاهد بعد ذلك ، يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر ، وقد كُنَى لبيد عن تلاحقها وتتابعها يعطف بعضها على بعضها الآخر (بالواو) تارة و (بalfاء) تارة أخرى . فيأس الرماة أعقبه إرسال الكلاب . . فلحقن واعتكرت ، فتقصدت منها كساب وغادرت في المكر سخام . . وكلاتهما ضرجت بدم .

وحسم لبيد نتيجة هذه المواجهة من حيث لا نقدر ، فغاية ما كنا نتمناه لهذه البقرة أن تجد لنفسها منجى من هذا الحصار يفضي بها إلى الهرب ، فإذا بليبيد لا يرضى بهذا الحلّ ، وكأنه قدر أنه أسرف علينا قبل ذلك كثيرا حين راح يلاحقنا ويلحقها بكل مشاعر الإحباط النفسي ، فليس أقل من أن يختم بما يشفي هذه الصدور من بعض ما أصابها فلم يجعل نجاة هذه البقرة في الهرب ، وهو أمر لو فعله لقبلائه ولكنه جعله بقتلها أعداءها ، فإذا بهذه البقرة تعطف

على هذه الكلاب عطف من تحمل كل هذا اليأس في نفسها وعطف من أيقنت إن لم تزُد ، أن قد أَحَمَّ مع الختوف حمامها ، فلا ينبغي صراعها مع هذه الكلاب إلا بعد أن تَقْصُدَتْ منها كساب ، فإذا بها على أرض المعترك مضرجة بحمرة الدماء التي خضبتُها ، بينما نرى في جانب آخر من أرض المكر (سخام) وهي كلبة أخرى صريعة لا حياة فيها .

وأول ما تلاحظه على هذا المشهد الختامي . . أن الشاعر رتب أحداثه ترتيباً زمنياً في إطار موضوعي ، فبدأت الأحداث متسلسلة تسلسلاً زمنياً ، ومحكومة بالترتيب المنطقي لتطور الحدث . ولعل هذا يظهر بوضوح ، لو تتبعنا تطور الحدث في أبيات هذا المشهد ، التي رتبها الشاعر ترتيب النتيجة على السبب ، فجاءت يفضي كل بيت فيها إلى البيت الذي يليه ، وبحيث يأتي البيت الذي يليه وكأنه نتيجة للبيت الذي تقدم عليه ، وبهذا الترتيب بدأ الصراع يتطور درجة بعد درجة فبدأ بقوله : (حتى إذا يئست وإسحق حائق) ، وهي عبارة جعل فيها الشاعر خلاصة ما انتهى إليه الصراع في الطور الأول . . طور البحث عن الولد وما صاحبه من معاناة ثم تطور الصراع ليأخذ الشكل التالي :

التوجس من رَزَّ الأنيس ————— فراعها ————— فغدت
كلا الفرجين ————— فيئس الرماة —————
إصابتهما ————— فأرسلوا كلابهم على إثرها —————
فلحقن بها ————— ترتب عليه أنه لا بد من المواجهة ،
فاعتكرت لتذودهن ————— فتقصدت منها كساب ،
وغادرت في المكر سخام .

لقد كان هذا الترتيب الذي أخذ بالأسباب وما ترتب عليها من نتائج من أبرز ملامح هذه الصورة ، وقد زاد في درجة إحساسنا به أنه نقل إلينا بعدد من الصور البصرية الخالصة ، في إطار من الحركة ، ففي التوجس صورة بصرية سمعية كما بينا من قبل ، وفيما أصابها من الروع صورة بصرية ، وفي قوله (فغدت كلا الفرجين) صورة بصرية متحركة ، على العين أن تدور معها حيث

دارت حركة هذه البقرة .

ثم تأمل بعد ذلك مشاهد الصراع في أرض المعترك فالصيادون (أرسلوا) كلابهم ، ويتابع ليبد هذه الصورة للكلاب متابعة من يعني بأدق جزئيات الصورة فيقول في صفتها (غضضاً دواجن قافلاً أعصامها) .
ثم تتوالى المشاهد بعد ذلك بقوله : (فلحقن) وقوله : (فاعتكرت) ، وقوله : (فتقصدت) ، فكل كلمة من هذه الكلمات تحمل صورة بصرية متحركة ، وربما أضاف إليها ليبد اللون فقال : (فصرجت بدم) .

وعلى الجملة فليبد في هذه الصورة الفنية الكلية ، بدأ مذهبه الفني واضحاً في صناعتها ، بحيث وجدناه يوزعها في عدد من الصور الجزئية ، فيعطي لكل صورة منها من العناية والدقة ، والمتابعة ما ينهض بها لتكون صورة حسية بصرية، أو سمعية ، أو هما معا ، ثم يعتمد إلى صوره فيحركها فيضفي عليها حيوية.. فإذا تضافت هذه الصور الجزئية كانت في جملتها الصورة الكلية .

ثم ماذا بعد . . ؟

بقي أن نحمل الرمز في هذه الصورة على غرضين : واحد منهما مما حملها على مثله القدماء حين قالوا إن نجاة الطريدة أو هلاكها مرتبط بنوع الصلة التي تربط الشاعر بالمرأة ، فإذا عمد الشاعر إلى الطريدة فأنجأها من الصيادين وكلاتهم فهو إنما يقرر أنه باق على الود مقيم على العهد معها.. أما إذا عمد إليها فجعلها قسمة بين الصيادين وكلاتهم فهو إعلان من الشاعر على أنه قطع كل أسباب الود والعهد معها .

فإن صح هذا ، وأردنا أن نوجه الرمز في هذه القصة معه بدا لنا أن الشاعر حين أخذ بطرف هذه القصة ذكر (نوار) ، تلك المرأة المريئة التي شغفته حباً ، حتى نزعت به نوازع الشوق إلى ديارها بعد حجج خلون منذ آخر عهده بها فقال :

بل ما تذكر من نوار وقد نأث وثَقَطَتْ أسبابها وربماؤها

السلطنة السنارية ودورها في الحياة الإسلامية السودانية

د. مهدي رزق الله أحمد

مدخل:

إن صلات السودان بجزائره، خاصة مصر وبلاد العرب، قديمة جداً، إذ أن المتبع خيوط تلك الصلات مع مصر يجدها منذ عهد الأمرات المصرية الأولى، ثم تطورت حتى كاد السودان أن يكون مصرياً في معظم جذوره ومظاهره الحضارية في عصر الدولة المصرية الحديثة^(١).

وقد كانت التجارة وأهمية تأمين طرقها على رأس أسباب الاحتكاك، ومن ثم التسرب الحضاري المصري إلى الدويلات التي قامت في شمال السودان، مثل دولة كوش^(٢) اتخذت مروي عاصمة لها بعد نبته^(٣).

وعندما سقطت دويلة كوش في نحو منتصف القرن الثالث الميلادي، تلا ذلك فترة غموض دخل السودان بعدها في نفوذ المسيحية. إذ أنه بحكم العلاقات التاريخية بين مصر والسودان انفتح المجال أمام المسيحية حتى غدا لها ثلاث دويلات في شمالي السودان، الأولى: «نوباديا» أو النوبة وعاصمتها فرس، والثانية «المقرة» وعاصمتها دنقلة العجوز، والثالثة «علوة» وعاصمتها سوبا^(٤).

ولظروف عديدة مجتمعة، على رأسها الوجود العربي الإسلامي في مصر وتغلغل العروبة والإسلام إلى السودان من الشرق والشمال، واحتكاك أقرب تلك الدويلات إلى مصر، مع الحكام المسلمين هناك، انفصلت تلك الدويلات عن منبعها، وأصبحت لقمة سائغة لتبتلعها ببطء شديد القوى العربية الزاحفة في موجات متلاحقة من منطقة البجة بشرق السودان ومن مصر ومن بقية شمالي إفريقية، ولم تجدها المقاومة لهذا الزحف مدى تسعة قرون^(٥).

أما بالنسبة لصلات السودان ببلاد العرب، فقد كانت أيضاً قديمة، فمثلاً، في القرنين

السابقين لميلاد المسيح عليه السلام، وصلت السودان جماعات صغيرة من حِمِير وأقامت على النيل الأزرق ونهر عطبرة وربما تقدمت شمالاً، ودخلت النوبة وغرباً في كردفان ودارفور وما وراء ذلك^(٧).

إن دخول العرب إلى السودان قبل الإسلام، لم يكن له كبير أثر أولاً، لأنهم دخلوا في جماعات صغيرة، انحصر أثرها في الأجزاء الشرقية غالباً، وثانياً، لأنهم لم يسهموا بثقافة أو دين كما فعلوا في الإسلام، أما دخولهم إليه في الفترة الإسلامية، فهو مرحلة مهمة من مراحل تاريخ السودان الحضاري، أضافت إلى أجناس البلاد الأصلية عنصراً دموياً جديداً، وأمدته بالدين الإسلامي واللغة العربية والثقافة الإسلامية، وحوّلت اتجاه البلاد السياسي والفكري والاجتماعي، وربطته بالعالم الإسلامي.

وبما مهد لازدياد تلك الهجرة بعد الإسلام، اتساع نطاق التجارة في ظل الإسلام ووجود الحماية التي تكفلها الدولة الإسلامية للقبائل التي تريد الهجرة من الشمال إلى الجنوب، وكان من البدهي أن يمتد الدين الإسلامي من مصر بالذات إلى السودان. لقد اتجهت سياسة المسلمين، منذ سنة ٦٤١م^(٧)، بعد أن تم لهم فتح مصر مباشرة، إلى فتح بلاد النوبة (السودان) للمحافظة على الحدود الجنوبية لمصر، وتأمين الطرق التجارية البرية والبحرية التي تربط مصر والسودان^(٨). فعندما أرسل عمرو بن العاص جيشاً بقيادة عقبة بن نافع لفتح النوبة سنة ٦٤١م كانت الخسائر فادحة لشدة المقاومة النوبية ومهارة النوبة في الرمي بالسهم، حتى أطلق عليهم المؤرخون العرب اسم «رماة الحدق»، ولذا لم يتمكن المسلمون من التوغل جنوباً فهادنوا النوبة^(٩).

وعندما علم النوبيون بعزل عمرو بن العاص و وفاة الخليفة عمر، خرقوا الهدنة وهاجموا صعيد مصر، فتصدى لهم عبد الله بن أبي السرح، وطاردهم حتى عاصمة المقررة سنة ٦٥٢م^(١٠)، وأجبرهم على الصلح الذي عرف في التاريخ بـ «البقطة»^(١١) والذي يتلخص في تسهيل تبادل التجارة وحفظ المسجد الذي بناه المسلمون في دنقلة — عاصمة النوبة — ودفع بقط مقداره ثلاثمائة وستين رأساً من الرقيق كل عام . واستمرت المعاهدة سارية المفعول لمدة ستة قرون. تمكن المسلمون في ضوئها من ممارسة التجارة والدعوة الإسلامية بحرية^(١٢).

وبسيطرة المسلمين على مصر وهنت الصلات الروحية النصرانية بين مصر والنوبة وزاد تدفق العرب المسلمين على أقاليم السودان المختلفة . ونزح كثير من النوبيين السودانيين إلى مصر للخدمة في الجيش^(١٣) والمجالات الأخرى، ونتيجة لهذه التفاعلات والعلاقات انتشر الإسلام.

وفي عهد الممالك، أخضع الظاهر بيبرس مملكة المقررة النوبية سنة ١٢٧٦م وعقد معهم معاهدة، أصبح صاحب النوبة، بموجبها، أحد رعايا صاحب مصر، ومنذ ذلك الوقت ضعفت هذه الدولة السودانية^(١٤).

ولسياسة الممالك غير الودية مع القبائل العربية فقد اضطر معظمهم للنزوح إلى السودان، فبذلك زاد عدد العرب بالسودان^(١٥)، وضغطوا على مملكة النوبة، فسالتهم، وأصهر أهلها إليهم، ووصل العرب إلى السلطة، لأن النوبة يورثون ملكهم للبنات إذا عز الولد^(١٦)، وبذلك تعربت الدولة وتأسلمت بمرور السنين، وسقطت نهائياً في أيدي العرب المسلمين في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي^(١٧). وزادت الهجرات العربية إلى السودان، وأكبرها هجرة قبيلة جهينة، وهي واحدة من خليط هائل من القبائل العدنانية والقحطانية ويطونها المختلفة التي تجمعت في أنحاء النوبة الشمالية، على حين تجمع خليط آخر منها عقب سقوط دنقلة في أرض البطانة، والجزيرة الغنية بمراعيها، ونشأت إثر ذلك بعض المهاجر العربية قرب سنار الحالية^(١٨)، ولم تمض فترة طويلة من الزمان حتى لحق من كان بالشمال بمن استقر بالجزيرة لغنى مراعي الجزيرة وفقر مراعي النوبة الشمالية^(١٩)، ولم يلقوا مقاومة تذكر من قبل دولة علوة، ولذلك تسرت مصاهرتهم مع السكان الأصليين بالجزيرة^(٢٠).

وفي شرق السودان، حدث الشيء نفسه، إذ تسربت المسيحية إلى قبائل البجة، ولكن بصورة ضئيلة، ثم تسرب، إليهم الإسلام، وعاش الإسلام جنباً إلى جنب مع المسيحية والوثنية لفترة، ثم غلبت الحضارة الإسلامية على المنطقة في النهاية^(٢١).

إن القبائل العربية التي خالطت البجة، لم تذب جميعاً في المجتمع البجاوي بل غادر بعضها بلاد البجة إلى منطقة نهر عطبرة ونهر النيل. والتقوا في هجرتهم من الشرق

إلى الغرب بتيار القبائل الذي قدم من الشمال في القرن الخامس عشر الميلادي وهاجر بعضهم إلى كردفان واختلطوا بالسكان المحليين في أواخر القرن السادس عشر الميلادي. أما إقليم غربي السودان فمنذ جاءته تيارات عربية إسلامية عبر درب الأربعين ، على رأسها قبائل جهينة^(٢٢) ذاب ذلك الإقليم في هذه التيارات العربية الإسلامية نهائياً .

وهكذا أطبق العرب المسلمون على السودان من كل الجهات. وكانت النتيجة الحتمية أنه منذ القرن الخامس عشر الميلادي — على الأقل — ظهرت عدة ممالك ومشيخات إسلامية في حوض النيل الأوسط^(٢٣) ، وكان لظهورها أثر خطير في تطور الحياة الاجتماعية والسياسية، مما ساعد على زوال بعض الأسس التي قامت عليها المملكة المسيحية في علوة^(٢٤)، ومن ثم تسرب الإسلام بقوة الروحية إلى مملكة علوة^(٢٥).

ومن أهم هذه التطورات السياسية أن الحكم أصبح وراثياً في بيت شيخ القبيلة، وتكونت من مجموعات القبائل — في الإقليم الذي اتخذته داراً لها — زعامات إقليمية يتولاها شيخ المشايخ، وهو عادة شيخ أقوى قبيلة في المجموعة وعرف باسم الملك أو المانجل، وبهذا اختفى نظام الوراثة القديم، أي نظام توارث العرش عن طريق نسب الأم^(٢٦).

ولعل أهم أثر لقيام هذه المشيخات الإسلامية في حوض النيل الأوسط هو ازدياد انتشار الإسلام بين كثير من أهل البلاد، وسقوط دولة المسيحية في سوبا، ودخول السودان في مرحلة جديدة من تاريخه.

قيام دولة سنار الاتحادية

على الرغم من تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في هذا الجزء من حوض النيل، فإن الأحوال لم تستقر تماماً، وذلك لوجود نزاعات بين القبائل العربية حول مواطن الرعي من ناحية وبينها وبين الوطنيين من ناحية أخرى^(٢٧) فانعكس ذلك على تدهور التجارة بين مصر والسودان وبالتالي تدهور الحالة الاقتصادية.

ولهذه الأسباب وغيرها ظهرت الحاجة إلى إنشاء حكومة مركزية تخضع لها شتى الجماعات والقبائل المتنازعة لإقرار الأمن وحماية الطرق التجارية القديمة^(٢٨).

وبعد فترة اكتنف الغموض فيها أحوال علوة ، إذ بنا فجأة نسمع من الروايات المحلية التي دونت في أوائل القرن التاسع عشر ، عن تحالف عمارة دونقس ، زعيم قبيلة الفونج^(٢٩) ، مع عبد الله جماع القريناتي ، زعيم قبيلة القواسمة^(٣٠) وقادما هذا التحالف إلى قتال ملك علوة وتغلبا عليه ، وظهرت دولة سنار الاتحادية الإسلامية فجأة في أرض السودان وعرفت فيما بعد بالسلطنة الزرقاء .

ويذكر ود ضيف الله^(٣١) أن قيام هذه الدولة كان في سنة عشر بعد التسعمائة وأن مدينة سنار، خطها الملك عمارة دونقس، وأن مدينة أريج^(٣٢) خطت قبلها بثلاثين سنة. ويقول ود ضيف الله^(٣٣): (ولم تشتهر في تلك البلاد مدرسة ولا قرآن، يقال إن الرجل يطلّق المرأة ويتزوجها غيره في نهاره من غير عدة، حتى قدم الشيخ محمد راجل القصير العركي من مصر وعلم الناس العدة، وسكن البحر الأبيض...).

يشير هذا النص إلى أن المسلمين في بلاد علوة حين قامت السلطنة الزرقاء كانوا يجهلون بعض أمور دينهم ومن ذلك زواجهم المطلقة قبل انقضاء عدتها، والسبب الراجع في ذلك أن معظم العرب الذين انساحوا في إقليم علوة كانوا من البدو ولم يكن من بينهم علماء فقهاء. ويذكر كاتب الشونة^(٣٤) مجيء العبدلاب إلى الفونج في مقرهم بجبل مويه، والاتفاق على كيفية إسقاط ملك علوة وعلى أن يكون عمارة الملك في علوة، لكونه الأكبر، وأن يحكم عبد الله جماع الإقليم الغربي لعلوة. وتم لهما ما أرادا، فاخطت الفونج مدينة سنار ، وجعلوها عاصمة لهم سنة ٩١٠ هـ ، واخطت العبدلاب مدينة قرى وجعلوها عاصمة ملكهم.

إن مجيء العبدلاب إلى الفونج في مقرهم يدل على أن عمارة كان ملكاً على قومه وعلى دولة أسست ومارست سلطنة منفردة على أراضيها، وبذلك فلا غرابة أن يكون ملك الفونج هو المقدم على ملك العبدلاب^(٣٥) .

ومن الآثار التي تربّت على سقوط علوة تفرق النوبة في جهات شتى، منها فازوغلي وكردفان، ولم يبق منهم إلا القليل يدينون بدين الإسلام، وتفرقوا وسط العرب المقيمين ببلادهم، وأقام قليل منهم في ذلك الزمان بجهة شندي وجريف قمر، وتعربوا، وتناسلوا مع العرب حتى شابها ألوانهم ألوان العرب^(٣٦) .

أهداف الحلف (الاتحاد)

إن الاتحاد الفونجي العبدلاني قد أملت ضرورات إسلامية، فهو تحالف للجهاد في سبيل الإسلام ومدافعة مسيحي علوة والقضاء عليهم إذا استطاعوا لذلك سبيلاً.

كما أملت ظروف اقتصادية، فقد تدهورت العلاقات بين النوبة السفلى ومصر، للعداوة التقليدية بين العرب زعماء المشيخات في النوبة وبين المماليك في مصر، فاضطرت هذه الإمارات والمشيخات إلى الاتجاه صوب الجنوب، والاتصال بالسلطان عمارة، الذي كان مسيطراً على تجارة ذلك القطاع الذي كان مركزاً لتجمع فيه التجارة، وتنطلق صوب الشرق^(٣٧).

ولأهمية التجارة كان لابد من المحافظة على هذا المورد المهم والذي يعتبر من مقومات قيام الدول في ذلك الحين، وبذلك لابد أن تكون السلطنة قد قامت من أجل المحافظة على تجارة القوافل التي هم زعيم الفونج وزعيم العبدلاب، بين قبائل رعوية متنقلة شرسة. فتولى عبد الله جماع إخضاع قبائل الجعليين والمجاذيب والميرقاب والرباطاب والشايقية والدناقلة. وبذلك نراه قد جمع كل القبائل العربية، وفي هذا يقول الشاعر مخاطباً ابن جماع المدعو عجيب المانجلك:

وأبوك جماع الذي جمعت له غرر الفضائل طاهر الأردن
جمع الإله به العروبة: وهو ذا شيخ العروبة في ربا السودان

وبذلك يكون قد شارك جده قصي في تجميع قبائل قريش والعرب قبل الإسلام، وقال فيه الشاعر:

أبوكم قصي من يسمى مجمعاً به جمع الله القبائل من فهر
أما عمارة فقد تولى إخضاع القبائل التي تغطي شرق النيل الأزرق ووديانه والقضارف والبطانة. وكان هذا الإخضاع لابد منه حتى يتسنى للسلطة أن تمارس تنظيم التجارة المهمة التي كانت سائدة في هذه المنطقة.

وما تجدر ملاحظته بهذا الصدد، أن نجد العاصمة السياسية الأولى سنار، تقع في مكان استراتيجي كنقطة التقاء لعدة طرق تجارية. فموقعها على الطرق النيلية، والقوافل

أضفت عليها تلك الأهمية، حيث يحدث تبادل السلع الواردة من البقاع الأفريقية المختلفة، ومن مصر، ومن الشرق الأقصى، عبر سواكن ومصوع وأثيوبيا.

إذن، فهذا الاتحاد مبنى على صداقات ومعاملات تجارية بين أغنى أفراد المجموعات السودانية، عبد الله جماع زعيم العبدلاب، وعمارة دونقس زعيم الفونج، حيث ظهرها كمجموعتين قويتين في منطقة النيل الأزرق وحدود الحبشة.

وأكبر دليل على ما قلناه هو قيام هذه السلطنة على اللامركزية في الحكم وقد تميز الاتحاد بين المجموعات الإقليمية الذي تزعمه السلطان السناري بتقاليد الجمهورية التجارية، على النحو الذي كان متعارفاً عليه في الجزيرة العربية، مع ما دخل عليه من تعديلات اقتبست من مواطن الهجرات وقبيل انتقال البيت السلطاني إلى حوض النيل الأزرق.

وكانت التقاليد الخاصة بالجمهورية التجارية تربط بين الجماعات من أصحاب المصلحة الاقتصادية، الذين يوجهون بالغ اهتمامهم نحو استثمار المال في مناطق معينة، وكان طبيعياً أن يمتد نفوذهم إلى المناطق التي تقوم على الطرق التجارية، بين مراكز تجمع السلع ومراكز التسويق، لتأمين المواصلات وتقديم ما تحتاج إليه القوافل أو السفن من مؤن ومعونة^(٣٨).

وقد قامت تنظيمات الإدارة في المشيخات التي دخل زعمائها في الاتحاد السناري في نطاق يكفل تأمين المصلحة التجارية فقط وترك كل شيء عدا ذلك يكيف نفسه وفق ظروفه الخاصة، لهذا نجد أن السلطنة السنارية بوصفها زعيمة الجمهورية التجارية، لم تحاول القيام بتنظيم جهاز للحكم، على أركان تشمل جميع نواحي النشاط^(٣٩).

ولو لم يرقم هذا الاتحاد السناري وتركت كل مشيخة صغيرة تقوم بإدارة نفسها لكانت النتيجة الحتمية تفرق الكلمة وزوال كل شيء. ولا غرو، فقد رأينا كيف أن نهاية الاتحاد السناري، كانت بسبب التفكك والتمزق والصراع والحركات الاستغلاية، ذلك مما يجعلنا نقرر باطمئنان أن الاتحاد السناري قد جلب إلى البلاد فترة من الاستقرار والأمن والطمأنينة، ثمت في ضوئه حضارة عربية سودانية، وقامت على أثره أول دولة إسلامية عربية في السودان، تبنت الحضارة الإسلامية وساهمت

في الحضارة الإسلامية العريضة. ولو تركت القبائل البدوية الوافدة للسودان تعيش كما كان رجالها في الجزيرة العربية لما تمخض ذلك المجتمع البدوي عن دولة حضارية تتمتع بكل مقومات الدولة الحضارية في نطاق الإسلام، وارتفع صيتها بين الدول الإسلامية، لا سيما عندما اهتمت بالحج والحجاج، وتعميد الطرق لأداء فريضة الحج وراحة الحجاج في الأراضي المقدسة، وذلك عندما رأى الشيخ عجيب المشقة التي كان الحجاج السودانيون يجدونها في السكن غير المريح أثناء إقامتهم لأداء الفريضة، صمم على إقامة منازل خاصة بهم وجعلها وقفاً في سبيل الله، فقيل إنه بنى في المدينة المورة أبنية راقية تتكون من عدد كبير من السرايات حول المسجد النبوي. وكانت مأوى الحجاج السوداني وآثارها لا تزال باقية هناك. كما أمكن الحصول على صورة مصورة للمكتوب الذي بموجبه تم تسجيل ذلك الوقف^(١٠). وقيل كذلك إنه بنى في مكة المكرمة أبنية لإقامة الحجاج من السودانيين، كما شارك كعادة الملوك في ذلك الزمان في كثير من التحسينات والزينات التي أجريت على الأماكن الشريفة في الحرمين الشريفين، واستطاع بالفعل أن يبرز وجه بلاده، وأن يعلى من شأنها بين مختلف وفود الأقطار الإسلامية. وكان ذلك من أشهر الأعوام بالنسبة لوفود الحجاج السودانيين في بلاد الحجاز^(١١).

مجالات إسهام دولة سنار الاتحادية في الحياة الإسلامية

١ - في مجال نشر الإسلام ومواجهة التحديات العسكرية:

ففي مجال الدعوة الإسلامية والجهاد، نرى دولة الاتحاد منذ فجرها الأول قد ظهرت في مظهر إسلامي، فقد استلهمت حياتها الأولى مساهمة في حركة الجهاد الإسلامي حين قضت على مملكة علوة المسيحية آخر عقبة في سبيل انتشار الإسلام، كما حاربت الشك^(١٢) لنفس هذه الأغراض، بل شاركت في حركة الجهاد الإسلامي ضد الأحباش في القرن الثامن عشر الميلادي. وتبين أنها كانت على اتصال بالمسلمين في مصر لتحقيق هذا الغرض، إذ يروى أن لويس الرابع عشر، ملك فرنسا، أرسل سنة ١٧٠٣ م هدايا فاخرة إلى ياسو ملك الحبشة مع مبعوث اسمه «لاتواردي رول»، فرحل من مصر

في ١٩ يوليو سنة ١٧٠٤م قاصداً أن ينفذ إلى الحبشة، بطريق النيل فوصل سنار في آخر مايو سنة ١٧٠٥م، ومعه سبعة من الأتباع وخدام وترجمان وستون من الإبل محملة بالهدايا. دخل سنار وأقام فيها زمناً حتى جاءت الأخبار من مصر مشككة في حسن قصده، وأن البعثة ماضية لتدريب جيش الأحباش على الحرب الحديثة، فقاتلهم الفوئج والعدلاب. واشتبكوا في معارك مع الأحباش في عهد الملك بادي الرابع أبو شلوخ سنة ١٧٤٤م^(٤٣)، وكانت جيوش الفوئج والعدلاب يقودها الأمين ود مسمار ود عجيب شيخ العدلاب، وكان أمير الفرسان الشيخ محمد أبو لكيك، كبير الهمج. وكان لهذا النصر دوي هائل في العالم الإسلامي المعاصر. بلغت هذه الأخبار مصر والشام والحجاز وتونس والقسطنطينية والهند^(٤٤).

ولمؤك سنار، وخاصة العدلاب، بطولات نادرة في سبيل العقيدة الإسلامية والوحدة الوطنية. وأدبهم الشعبي المسجل يحفل بهذه البطولات وتلك الروح المعادية للكفار والتي برزت أول ما برزت في حربهم ضد ملوك النعج في موقعة قرى، التي تعتبر المعركة الفاصلة ضد مملكة علوة المسيحية، بعد المعركة الأولى في سوبا. وفي تلك المعركة الحاسمة قالت الشاعرة التي تسمى «الوصافة»، منشدة ومثيرة الحماسة في نفوس الجنود وقائدهم الشيخ عجيب المانجلك، خليفة أبيه عبد الله جماع، قالت:

شدوا له وركب فوق السيو أجر
ودقو له النحاس وهز ابغراطرن غر
نوعت الكفر يا حنظل القيزان المر
صندوق الأمان أنا بك اتفشر
صمد الخيل عريس أمات جباها غر
وقلب الدود - العديلة يا ود القرين الحر^(٤٥)

وقال شاعرهم، منشداً الشيخ عجيب المانجلك العدلابي:

إمام أتى والناس في جاهلية وفي فترة لم تتصل بمدارك
فقداد جيوش الحق حرباً على العدى لينصر دين الله بين الممالك
وتجلى في الشيخ عجيب المانجلك العدلابي، الغيرة الشديدة على العقيدة، وثورته

على المرتدين من القبائل العربية ، فجرد لهم سيفه في شجاعة الأبطال ، فحارب قبيلة المناع البجاوية ، عندما خرجت عن سلطانه الديني وسلطان الدولة ، وقطعوا طريق الحج ، بقيادة أبنائه التسعة عشر فحاربهم الشيخ عجيب بلا هوادة . ولإعادة حكم الشرع فهم ، عين الشيخ عجيب قاضياً ورعاً ، هو الشيخ ثابت الجعلي الشيعيد ناني . ولا تزال ذرية هذا الشيخ تتولى مكانة الريادة في قبائل شرقي السودان ، خاصة في آل بني عامر ويعرفون الآن باسم « الثابتاب » ، وبذلك مكن الشيخ عجيب سلطانه في نصر كامل في حربه الأولى ، فشاع ذلك وذاع بين القبائل ، حتى امتدحه شاعرهم واصفاً دور المانجل العظيم وأبنائه في المعركة قائلاً :

العندو تسع عشر من صقور جماع

المثل أسود الخلا القماع

حق الطير فضلة الشكشك الرماع

كيف ينزل ويقع من ورا المناع

لم تكن هذه هي الحرب الوحيدة الدينية، بل إن ملوك سنار قد وجهوا جهودهم إلى الحرب ابتغاء نشر راية الإسلام، وكان جهدهم منصرفاً إلى غربي النيل، حيث كانت الوثنية قائمة تمتنع في جبال دارفور وهضاب كردفان تحميها القبائل، كالشوك^(٤٦) .

أما في مجال الدعوة الإسلامية بالوسائل السلمية فقد عملوا الكثير لأن طابع الدولة كانت تسوده الروح الإسلامية المتساحة المتمثلة في أدعاء الصوفية^(٤٧) . ومن المعروف عن الدعوات الصوفية أن آخر ما تلجأ إليه الصوفية هو العنف إلا عند الضرورة القصوى كما حدث بالنسبة للدعوة السنوسية والدعوة التيجانية عندما حاربتا ضد الاستعمار، وفي السودان عندما ثار محمد أحمد المهدي على بعض الانحرافات الخطيرة في المجتمع الإسلامي. ففي هذا الجو عمل الفونج على تنشيط الدعوة الإسلامية واشتدت رغبتهم في النهضة بالدين، ومصادق ذلك تشجيعهم للجهود التي بذلها الفقيه بدوي البديري في جبال النوبة، والجهود التي قام بها الشيخ إسماعيل الوالي في جبال كندكرو وساهم في هذه الحركة الإسلامية الكبيرة الدعاة الوطنيون والوافدون من البلدان الإسلامية المختلفة، وتميز عهد بادي الثاني «أبو دقن» بالنشاط الاسلامي البالغ^(٤٨) .

٢ - في مجال نشر الثقافة الإسلامية بالتسرب:

ولا ننسى دور العلماء في نشر التعاليم الإسلامية وإرشاد الناس منذ تأسيس الدولة، وإكرام الحكام لهم، مما جعلهم يتوافدون على السودان من شتى الأقطار الإسلامية الأخرى، وكان الحكام يلجأون إليهم عند الملمات للتضرع إلى الله لإزالة المحن واتقاء شر الأعداء. وكان لهم دورهم كحمايات سلام في عهد الفوضى والانقسامات، يترددون بين الفقاء لإتمام الصلح^(٩١). وهذه الرسائل التي كانوا يؤدونها للمجتمع السوداني آنذاك، رفعهم المجتمع وأكرمهم واهتدى بهم، وظل الكثيرون يؤدون لهم فروض الإجلال والتبعية حتى بعد زوال هذه المسببات^(٩٢). وارتفعوا بهم إلى مكان عال.

ولقوة أثر هؤلاء العلماء وخاصة أدعياء التصوف خرجت الزعامة الروحية من أيدي الحكام وأصبحت في أيديهم. فقد كانت البلاد قبل ظهور الدعوة الإسلامية ودخول العرب إليها يحكمها ملوك مؤهلون يملكون رقاب الشعب وما في حوزته، ولهم حرية التصرف الكامل في سكان المناطق التي يتولون الحكم عليها، وكان الملك هو الرئيس الديني كما هو الرئيس الدنيوي^(٩٣).

وهذه الفئة من الدعاة الصوفيين يمثلون الثقافة الدينية غير العلمية، وهي الثقافة التي كانت شائعة آنذاك في العالم الإسلامي، مثل الحجاز والعراق وبلاد المغرب، ومنها تسربت إلى دولة سنار على أيدي بعض الدعاة أو المواطنين الذين اتصلوا بمنابعها، وللسناريين صلات غير منقطعة بالحجاز لاسيما في موسم الحج، لطلب العلم على يد علماء الحرمين الشريفين، ثم أن بعض قادة الصوفية في الحجاز وبلاد المغرب قدموا إلى مملكة سنار، حيث طاب لهم فيها المقام^(٩٤)، لترحيب السناريين بهم حكاماً ومحكومين. كما أن الحروب والانقسامات الداخلية التي سبقت عصر الفونج، أورثت في النفوس السنارية في هذا العهد رغبة شديدة في حياة الاستقرار، مما دعاهم إلى الاستجابة لدعوة أولئك المشايخ الذين ظهروا مع قيام المملكة الاتحادية للانتظام في سلك العبادة ونشر الثقافة الإسلامية^(٩٥)، إن بعض أصول الطرق الصوفية في السودان ترجع إلى ما قبل قيام دولة سنار الاتحادية، ومثال ذلك الطريقة الشاذلية، إذ دخلت السودان على يد الشريف حمد أبي دنانة سنة ١٤٤٥م. ثم رسخت دعائمها زمن دولة سنار الاتحادية على يد الشيخ

خوجلي عبد الرحمن المتوفي سنة ١٧٤٣م، والذي كان أول أمره قادرياً ثم تحول شاذلياً. ويظهر أن هاتين الطريقتين عندما دخلتا بلاد سنار لم يكن لهما هيمنة مركزية منظمة، تضم الشيخ الأكبر وخلفاءه ومريديه، بل كانت الطريقة تسلك على يد شيوخ كثيرين منتشرين في أنحاء البلاد، مستقلين عن بعضهم البعض، إلا من حيث الرباط الروحي، الذي يربطهم جميعاً، باعتبارهم أتباع طريقة واحدة. ولم يدخل التنظيم على هذه الطرق إلا في القرن التاسع عشر الميلادي^(٥٤).

وتفاوتت درجات هؤلاء الصوفية، من حيث المعرفة بالدين. ونلاحظ ذلك من كلام صاحب الطبقات. ومثال ذلك أن بعضهم كان يرتكب أشياء تعد مخالفة للشرع «كالشيخ إبراهيم الخواص، فإنه يسرق ثياب الناس وهم في الحمام، ويلبسهن تحت جبته ويُقْدِلُ^(٥٥)، حتى يطلع عليه الناس فيضربونه ويأخذونه منه^(٥٦)، ومنهم من كان يجمع بين الأختين» وأن الشيخ حمداً زوجته يلحقن التسعين.... وتزوج بنات الشيخ بان النقا أبو يعقوب الاثنتين كلتومة وخادم الله...^(٥٧).

وقد يكون السبب في هذا راجعاً إلى أن الناس في هذا الوقت (القرن العاشر الهجري) كانوا لا يزالون في مستوى ثقافي لم يتوفر فيه التعرف على حقيقة التعاليم الإسلامية وتدبر أصول الدين، مما جعلهم لا يميزون بين ما هو من أصل الدين وبين ما هو بدعة أو محرم، فيسهل على الناس التأثير بهم والافراط في حبهم لما يأتونه من أمور طريفة غير مألوفة، كادعاء التحدث بالغيب والكرامات وادعاء الطب الروحاني، لا سيما إذا جاء هذا عن طريق الدين^(٥٨).

وكيفما كان الأمر فإن أثر الطرق الصوفية يبدو واضحاً في التقريب بين الجماعات الجنسية، ولأنها تعمل على إضعاف العصبية القبلية وإيجاد نوع من التعاون بين الجماعات المختلفة^(٥٩)، ذلك أن المجتمع الصوفي كان نواته شيخ الطريقة، يجتمع إليه الناس ويصبحون تحت لواء الشيخ طريقة واحدة تجمع الدعوة شملهم على اختلاف قبائلهم وسلالاتهم، ويبدو لنا أن المصلحة المادية كانت وما زالت وراء ممارسات أدعياء التصوف، لأننا نرى معظمهم يحرص على أن يكون الناس على جهل بالكتاب والسنة... لقد سادت هذه المذاهب الصوفية وسيطرت على عقائد الناس وتفكيرهم وامتزجت بالدراسات الإسلامية، وصار كثير من العلماء يعتقدون أن علم الظاهر لا يتم إلا بعلم

الباطن، بل اعتبر بعضهم هذا العلم الباطن الذي لا علم غيره^(٦١)، واستغلوا هذا الجانب أسوأ استغلال.

وتتفاوت هذه الطرق الدينية في عدد أتباعها ومدى خضوعهم لها ومدى استخدام زعمائها لهذه التبعية ذات الولاء الديني في ميادين السياسة والتكتلات الحزبية.. وبهذا تكونت ركائز المجتمع الحالي في السودان في عهد دولة سنار الاتحادية، حيث تفاعلت العادات والتقاليد القديمة مع مؤثرات النعرة القبلية والصوفية التي كانت تمثل الإسلام أسوأ تمثيل في ذلك الوقت^(٦٢).

وبمرور الزمن، نلاحظ أن الحياة الإسلامية الروحية، تعمق جذورها في المجتمع السوداني، وذلك لوجود المجتمع الحضري والدولة السياسية المتماسكة والمنظمة.. فقد اشترك أمراء سنار والعدلاب في حفظ سلامة قوافل الحجاج مما دفع الكثيرين لأداء فريضة الحج.. وعن طريق الحج كانت تفتح مدارك الحجاج لمفهوم الإسلام. ولقد لعبت هذه المواسم أدواراً كبيرة في دعوة بعض العلماء لنشر الثقافة الإسلامية في السودان، وتقديم المساعدات العلمية ومن أولئك تاج الدين البهاري البغدادي.

وقد تميزت هذه المرحلة من تاريخ الثقافة الإسلامية بظهور طبقة من الفقهاء وبعض رجال الصوفية، الذين تعدوها بأساليب جديدة، قامت أساساً على شرح تفاصيل الدعوة ومبادئها للناس، ونهجم عما يتعارض من عاداتهم ومعتقداتهم مع الإسلام. والواضح مما ذكرته بعض المصادر السودانية المختلفة أن هذه الحركة العلمية، كان مصدرها الحجاز وبلاد المغرب والعراق وغيرها. وفضلاً عن هؤلاء فإن كثيراً من أبناء دولة سنار، كانوا يرحلون إلى مصر، لتلقي العلم بالأزهر^(٦٣)، ثم يعودون إلى بلادهم، ومنهم من كان يحج إلى بيت الله الحرام، ويتلقى العلم عن أحد فقهاء الحجاز، أو يأخذ الطريقة عن أحد مشايخ الطرق الصوفية، وهؤلاء، وأولئك جميعاً، كان لهم أثر واضح في نشر الثقافة الإسلامية في سنار^(٦٤).

ومن الأمثلة الدالة على هذا، ما تذكره المصادر، بصدد هجرة بعض السناريين إلى مصر، في طلب العلم، أوائل القرن السادس عشر الميلادي، ومن بين هؤلاء محمود العركي، الذي أخذ العلم عن شمس الدين اللقاني^(٦٥) وأخيه ناصر الدين^(٦٦)، ثم عاد إلى وطنه فأسس سبع عشرة مدرسة ما بين الحسانية (توتي) وأليس (الكوة). ويعبد محمود

العركي أول من طبق أحكام الدين الإسلامي في هذه المنطقة، بتفقيه الناس وأمرهم بالعدة^(٦٦).

وامتاز النصف الثاني من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) بازدهار الثقافة الإسلامية في دولة سنار، إذ أن عدداً من السنارين ارتحلوا إلى مصر لطلب العلم بالأزهر، ومن بين هؤلاء، أولاد جابر الأربعة (أحفاد غلام الله)، فأكبرهم إبراهيم المعروف بالبولاد، تفقه على الشيخ محمد البنوفري، إمام المالكية في مصر^(٦٧)، وأخذ عنه الفقه والأصول والنحو ثم عاد إلى مسقط رأسه، في أرض الشايقية، وكان أول من درس مختصر خليل^(٦٨) في مملكة سنار. ومن إخوة إبراهيم الفقيه عبد الرحمن الذي نهج نهجه ورحل إلى الأزهر وتعلم على الشيخ البنوفري بعد أن تعلم على أخيه إبراهيم. وعندما عاد من مصر تولى التدريس بعد وفاة أخيه، ونبغ كأخيه. ومن أظهر إسهاماته في الحياة الإسلامية ببلاده انشائه ثلاثة مساجد. وكان يدرس في كل واحد منها أربعة شهور. ويروى أنه درس مختصر خليل أربعين مرة في هذه المساجد^(٦٩).

ومن تعلم على المشايخ: عبد الله بن دفع الله العركي الذي نشر علم أستاذه في أواسط الجزيرة وولى القضاء، ودرس في المدينة المنورة، وعبد الرحمن بن مشيخ النويري، الذي ولى القضاء في عهد الشيخ عجب، ويعقوب ابن الشيخ بانقا الضري،... والمسلمي ولد أبي ونيسة والفقيه الحاج لقاني ومحمد بن عيسى سوار الذهب وإبراهيم ابن أم رابعة^(٧٠).

وقد نشر هؤلاء علم شيخهم في ربوع الدولة السنارية. ومنهم من تردد على مصر من وقت إلى آخر، للاتصال بعلمائها، كما فعل الأخ الثالث لابناء جابر لإسماعيل، الذي أجازه الشيخ البنوفري كذلك وعاد ليتولى التدريس بعد وفاة أخيه عبد الرحمن. وأسهمت فاطمة بنت جابر — أخت أولاد جابر الأربعة — في نشر العلم أيضاً، إذ كانت لا تقل عنهم في المعرفة^(٧١)، وخرج من بيتها عالماً، ابنها محمد بن سرحان، المشهور بـ «صغرون»، والذي رحل إلى مصر في طلب العلم، وتعلم كأخواله على البنوفري، وعاد لينشر علمه في بلاد الجعليين، التي أنشأ بها مسجداً، أضحي معهداً يؤمه الطلاب^(٧٢). ومن نبغ من تلاميذه ابنه الزين^(٧٣) والشيخ على ود برى^(٧٤) وهما

من تلمذ عليهما الشيخ أرباب بن عون المشهور بـ «أرباب العقائد»، المتوفي سنة ١١٠٢هـ/١٦٩١م. بلغ عدد تلاميذ الشيخ أرباب أكثر من ألف طالب، من بينهم طلاب من بلاد برنو. وألف كتاباً في أركان الإيمان سماه «الجواهر». ومن تلاميذه شيوخ الإسلام: الحاج خوجلي عبد الرحمن وحمد ود أم مريوم وحمد ود حتيك وحمد ضيف الله وهارون ولد أبي حصى وفرح ود تكتوك والقرشي الصليحاني وغيرهم^(٧٥).

ومن تلمذ على البنوفري — أيضاً — واسهم في الحياة التعليمية بالدولة السنارية في منطقة النيل الأبيض: (١) الشيخ عبد الرحمن حمدتو الخطيب^(٧٦) وقد تلمذ عليه علماء أجلاء، أمثال: عبد الله الأغيش، الذي أنشأ مسجداً في بلده بربر^(٧٧)، ما زال قائماً، وإبراهيم بن عبودي المشهور بـ «الفرضي» تمكنه من علم الفرائض، وتأليفه حاشية عرفت — بـ «الفرضية»^(٧٨).

(٢) الشيخ عبد الرحمن بن إبراهيم بن أبي ملاح الكناشي، والد الشيخ خوجلي أبو الجاز، عالم توتى المشهور بـ «أزرق توتى»، وعبد الرحمن ممن تلمذ على الأجهوري في مصر^(٧٩).

(٣) الشيخ القاضي على ود عشيبي، تلميذ البنوفري^(٨٠).

(٤) الشيخ محمد جمال الدين، المشهور بـ «حلاوي»، الذي اشتهر بالفتوى^(٨١).

ويلحظ من سير هؤلاء العلماء أن المدن والقرى قد نشأت حولهم وأن بيوتاً دينية معينة قد تولت تأسيس المعاهد والمساجد وأيواء الطلاب الوافدين عليها ونشر التعليم في البلاد، وما زالت آثار هذه الأثر باقية في بلاد الشايقية وبربر والدامر وشندي وتوتى والعليفون وكترانج وأبي حراز وأم ضوبان وغيرها^(٨٢) وغدت بلاد الشايقية مقصد الطلاب من أنحاء مختلفة في الدولة السنارية في منتصف القرن السادس عشر^(٨٣).

وحوالي سنة ٩٥٠هـ (١٥٤٣م) قدم من مصر الشيخ محمد القناوي^(٨٤) المصري الأزهري الثقافة، تلميذ الشيخين سالم السنهوري^(٨٥) ويوسف بن عبد الباقي الزرقاني^(٨٦) ودخل بربر وأربجي وسنار، غير أنه فضل سكنى بربر وبنى بها مسجداً ليكون معهداً لتدريس الرسالة^(٨٧) والعقائد^(٨٨) والنحو^(٨٩) وسائر العلوم، وأمه الطلاب من سائر أنحاء الدولة، وولي القضاء وبادر بعفة ونزاهة^(٩٠) وكان هدفه نشر العلم

احتساباً. وتخرج على يديه عدد من أبناء بربر وغيرهم، منهم حفيده الشيخ المضوي محمد ابن أكداوي، إذ أخذ من جده علم الكلام والفقه والنحو^(١١) وقام بتدريسها مع غيرها في شندي، وبلغ طلابه الثلاثئة، والشيخ محمد بن عيسى بن صالح البديري المشهور بسوار الذهب من أهل دنقلة والذي قرأ خليلاً (مختصر خليل) على يد أبيه عيسى وقرأ العقائد والمنطق وعلوم القرآن على الشيخ المصري، وأخذ عنه علم التصوف، وانتشر علمه في جزيرة سنار ومن أخذ عنه علم التوحيد الفقيه حسن أبو شعر شيخ أولاد بري ومن أخذ عنه القرآن واحكامه الشيخ عيسى ولد كنو وعبد الله الأغيش والد الغيش^(١٢).

وفي هذا الوقت أيضاً قدم التلمساني المغربي على الشيخ محمد بن عيسى سوار الذهب^(١٣).

والواضح من دراسة أولئك الرواد أن المصدر الأساسي لهذه الثقافة الإسلامية هو مصر^(١٤).

وفي حوالي سنة ٩٧٠هـ/١٥٦٣م، قدم إلى السودان من مصر العالم المصري الأزهري الشيخ محمد بن علي بن قرم الكيماي. زار أربجي وسنار ثم استقر ببربر. ويقال إنه أول من درس المذهب الشافعي في السودان. تخرج على يديه عدة مشايخ، منهم عبد الله العركي والقاضي دشين وإبراهيم الفرضي^(١٥).

إن العلماء الذين أسهموا في الحياة الإسلامية في جميع مظاهرها كثيرون وهم موضوع كتاب الشيخ ود ضيف الله. وإن هؤلاء الذين ذكرناهم على سبيل المثال وليس الحصر.

كان ملوك سنار يحرصون على حسن الصلة بمصر، ويحاولون الانتفاع بعلمائها وفقهائها، وقد رويت في ذلك قصائد كثيرة، منها ما أشار إلى أن الملك بادي أبا ذين (١٦٤٣م - ١٦٧٨م) كان يرسل الهدايا إلى علماء مصر حتى مدحه بعض شعرائهم بقصائد جاء في إحداها:

أيا راكباً يسري على متن ضامر إلى صاحب العلياء والجلود والبر
لك الخير إن وافيت سنار قف بها وقوف محب وانتهاز فرصة الدهر



واحد سلاماً عطر الكون نشره ألد من الماء المسلسل والقطر
أيا حضرة السلطان والملك الذي حمى يثضة الإسلام بالبيض والسُني
هو الملك المنصور بادى الذي له مدائح قد جلت عن العدّ والحصر^(٩٦)

ومهما يكن من قوة هذه الأبيات أو ضعفها، فهي دليل على صلة دولة سنار بمصر،
ودليل آخر على أن بادى هذا كان عادلاً ومصلحاً.

ومن الملاحظ هنا أيضاً أن الأثر المصري يتميز عن غيره بأنه ذو طابع علمي في
معظمه. فإن أولئك الذين أخذوا عن علماء الأزهر «بالمباشرة» أو بواسطة اتجهوا
إلى تعليم الناس الفقه والتوحيد واللغة وغيرها من العلوم، على حين أن الطابع الصوفي
أو الصوفي العلمي معاً كان غالباً على تعليم ذوي الثقافة الحجازية والمغربية
والعراقية^(٩٧).

ويظهر أن دولة سنار كانت المركز العلمي الذي تتطلع إليه جميع مناطق السودان
شرقاً وغرباً. ويظهر أن الذين كانوا ينبغون من المناطق النائية من العلماء، كانوا يرحلون
إلى ملوك الفونغ وزعمائهم، ويعيشون في جوارهم، حتى أن سلطنة دارفور نفسها،
كانت تستعين بفقهاء جزيرة سنار لنشر العلم في ربوعها^(٩٨).

وإلى جانب أثر هؤلاء المتخصصين من الفقهاء وأدعياء التصوف، فهناك جماعة أخرى
ذات أهمية أدت دوراً كبيراً في خدمة الدعوة إلى الإسلام في السودان، وهم التجار.
لقد كانت التجارة ومازالت لها الحظ الأوفى في مجال الدعوة إلى الإسلام في القارة الأفريقية
بأسرها والقارة الآسيوية، وفي تكوين الدولة وسقوطها^(٩٩).

ففي السودان، وفي عهد الدولة السنارية بالذات، كانت التجارة تمثل عصب الحياة
الاقتصادية، وكانت طبقة التجار تمثل الطبقة التي تحظى باحترام الجميع، وروادها من
وجوه القوم. وكانت التجارة تؤدي دوراً كبيراً في سياسة الدولة الخارجية التجارية
الشديدة بين سنار والفور، ولما كانت الفور أشد بأساً وأقوى نفوذاً فالصراع الذي
دار بين دولة الفور ودولة سنار كان مرده إلى التجارة والتنافس على هذا المورد. وقد
تأثرت تقلى بحكم موقعها الإقليمي بالمنافسة التجارية الشديدة بين سنار والفور، ولما كانت

الغور أشد بأساً وأقوى نفوذاً من سنار ، فإن تقلى اتجهت نحو تحسين علاقاتها مع الغور ، الأمر الذي أغضب جماعة الاتحاد السناري، وعلى ذلك فقد انتهر السلطان بادي على نحو ما جاء في الروايات المحلية، حادث تعرض ملك تقلى لتجارة خاصة بصديق له، فأرسل حملة للانتقام من تقلى، واستمر القتال بضعة أيام، وانتهى بصلح صارت تقلى بمقتضاه تدفع جزية سنوية لسنار، ولم يهتم الغور بنجدة تقلى، لأن اهتمامهم كان متجهاً نحو امتداد نفوذهم إلى دار الشايقية، وفتح الطريق التجاري مع حوض النيل، بعيداً عن المرور عبر منطقة تقلى^(١٠٠).

ولا مندوحة إذا قلنا أن من أسباب انتقال البيت الفونجي من شرقي السودان إلى وسطى السودان، كان لأسباب تتعلق بالتجارة^(١٠١).

ومن الأدلة على أهمية التجارة في سيادة الإسلام وحضارته طبيعة قيام دولة الدامر أيام الدولة السنارية. فمدينة الدامر دولة دينية على رأسها زعيم ديني يعرف بـ «الفكي» الكبير، ينال احترام رعاياه وجيرانه، فلا يتعرض لتجارته أحد خوفاً من سطوته وكراماته^(١٠٢)، ولذلك قويت دولته وأصبحت مركزاً ثقافياً هاماً، يقصده طلاب العلم من مناطق شتى مثل دارفور وكردفان وسنار^(١٠٣). وكذلك مدينة شندي التي وقعت على طريق هام للقوافل التجارية، فأضحت سوقاً تجارياً هاماً ومركزاً ثقافياً بارزاً^(١٠٤).

هذه الأمثلة بالإضافة إلى سنار نفسها، (وهي أعظمها)، وبربر وقرى وسواكن ومصوع، تعطينا دلالات واضحة على طبيعة تلك الجمهورية التجارية. ورحلة الرحالة السويسري (بوركهارت)^(١٠٥)، لأجزاء الدولة السنارية تعطينا صورة عن الأوضاع الداخلية في هذه المنطقة، وعلاقاتها الخارجية في وقت قيامه بهذه الرحلة. فقد تعرض في حديثه لأنواع التنظيمات الاجتماعية الموجودة في الحواضر التي ذكرنا أمثلة لها، فذكر أن الأمر لا يعدو أن يكون شأن قبائل استقرت ونمت تجارتها على يد أسرة أو «بيت» منها، وفقدت هذه القبائل إلى حد ما، أصولها القبلية، واكتسبت شكل الخليط المكون من أصول مختلفة، وتناسوا في الحاضرة أصولهم وتشبهوا بأهل المدن. وبمرور الزمن — كما رأينا — اكتسبت هذه القبائل^(١٠٦)، السيطرة السياسية، ثم تلا ذلك السيطرة الروحية، حيث أصبحت تحمل مشعل الضوء الروحي إلى كل الأجزاء وحيثما حطت رحالها كان ذلك يعني ذوبان العناصر المحلية فيها عنصرياً، أو كانت سبباً في تحول الناس

من الوثنية أو المسيحية إلى الإسلام، لا سيما وأن طبيعة الأشياء دائماً ما تجعل صاحب الحضارة المتطورة متفوقاً على غيره ومغناطيساً يجذب إليه ما حوله من العناصر.

هذا التفوق الذي يؤدي لبسط السيادة على جماعة من الناس، قد يرجع لاختلاف مادي، كأن تكون الجماعة غنية، بماشيتها أو رجالها. وباستقرار العرب تطور النظام الاقتصادي للبلاد، فمن العرب من استمر على حياة البداوة والرعي كما هي الحال حتى اليوم، ومنهم من استقر بجوار النيل واستغل الأرض في الزراعة، ومنهم من زاول التجارة مع البلاد المجاورة في أفريقية ومع الجزيرة العربية وغيرها^(١٠٧).

في أسواق تلك المدن، كانت الأفكار تتبادل مع السلع، دون تخطيط يذكر، ووجدت بذلك الدعوة الإسلامية مجالاً رحباً تنطلق منه، فلا عجب إذا رأينا إسلام المدن أقوى من إسلام البادية في جميع الأزمنة والأمكنة، ولا يمكن أن نشطط ونقول إن التجارة هي السبب الوحيد، ولكن نقول إن الاستقرار والعمران من دواعي رقي الحضارة سواء المادية أم الفكرية، أما توجيه هذه الحياة الفكرية إلى طريق الله، فهذا مما تساعد عليه العلاقات التجارية إذ أن التجار المسلمين يختلطون في الأسواق مع غير الدينيين أو شبه الوثنيين فيحببونهم في الإسلام، وخاصة أن التجار دائماً ما كانوا يحيطون رحلهم في المدن لمدد طويلة، وقد لمسنا ذلك في وصف الرحالة بوركهارت لهذه التجارة. فالإسلام ينتشر بمحاذاة طرق التجارة ومراكزها حيث يوجد الفقهاء أيضاً، ويجذب إليه أفراد القبائل الرحل الموجودين خارج نطاق القبيلة، ولا يؤثر كثيراً على أفراد المستوطنة الزراعيين إلا بعد جهود. فالإسلام والتجارة شيكان متحالفان برباط وثيق، ولذلك فاز الإسلام عن طريق مراكزه التجارية^(١٠٨).

وما لا شك فيه أيضاً أنه كلما قربت المنطقة من مراكز القوافل ومراكز الإشعاع الحضاري، كلما كانت أطول باعاً في مجال نقل التراث الحضاري الوافد المتفوق. وعلى ضوء هذا القول نلاحظ قيام أول مدرسة لتدريس القرآن وعلومه بالسودان، كانت بأرض الشايقية، على يد أولاد جابر، وذلك لقرب أرض الشايقية من طريق القوافل التجارية الناهبة إلى مصر الأزهر.

وكما قلنا، وكما هو ظاهر موقع السودان الوسيط بين بعض البلدان الإسلامية، هذا

الموقع حتم تبادل الثقافة مع هذه الأقطار كما تبودلت السلع والمتاجر وكان كل قطر من الأقطار المجاورة يحمل إلى السودان حصيلته الثقافية وطابعة ومنهجه الخاص في الدراسة والتفكير، كما علمنا من طبيعة المدرسة الحجازية والمغربية والعراقية والمصرية. ومن الآثار التي لا تحصى تلك المجهودات العظيمة التي قام بها حكام الدولة السنارية في مجال تبعيد الطرق، مثل الشيخ عجيب، ليتسنى للحجاج وغيرهم أن يعبروا بسهولة، ويجذب إليه العناصر الوافدة من علماء الحجاز خاصة، فقد صمم الشيخ عجيب على تسهيل طريق الحج على أن يكون ذلك يربط منطقة الوسط في ضفاف النيل مع منطقة البحر الأحمر من ميناء سواكن، فاستجلب المانجلك كمية كبيرة من السمن صبها على الصخور العاتية وأشعل فيها النار، فتنشمت وأمكن شق الطريق من المكان الذي توجد عليه اليوم (محطة اربة). ولما وصل الطريق إلى سواكن كانت مشكلة الماء الصالح للشرب أكبر المشكلات، لذلك حفر المانجلك حفيراً ضخماً جنوبي بلدة سواكن كان يمتلئ بالماء في موسم الخريف، ويبقى كذلك حتى يحل الموسم الجديد، وأطلق عليه حفير شات. وظل مورداً لماء أهل سواكن إلى زمن طويل. وتقدم المانجلك العظيم أول وفود الحجاج التي سلكت الطريق الجديد وهناك في بلاد الحجاز أهدى الهدايا الثمينة للحكام ومشاهير العلماء^(١٠٩). ولهذا الاهتمام البالغ بطرق الحج فلا عجب إذا رأينا أن الحج كان من العوامل الهامة في نشر الثقافة الإسلامية في دولة الاتحاد السناري. وبذلك تضافرت الطرق التجارية وطرق الحج مع التجار والحجاج لتقوم كل هذه العناصر بدور رئيس في بعث نوع من النشاط الثقافي المتجدد والمتسع القاعدة في هذه البلاد.

بالإضافة إلى ما ذكرنا، فهناك عنصر آخر أدى دوراً بارزاً في الدعوة إلى الإسلام ونشر الثقافة الإسلامية وأثر بذلك في الحياة السودانية ألا وهم الفكيون (مفردها فكي)^(١١٠)، ومن امثال هؤلاء ما رأيناه على رأس تنظيم الدولة الدامرية، فقد كانت هناك طائفة من الفكيين تتجول في جبال النوبة، داعية للإسلام^(١١١) بل أن ترمجنهام^(١١٢) يجعل أثرهم أكبر من أثر التجار حين يذكر أنهم ينشغون مراكز إسلامية للعبادة في وسط شعب وثني، ويحظون في البداية بالترحاب ككتاب أحجية: amulets ثم كمدرسين، ويتمكنون بوساطة الصلة اللغوية العربية من ربط الناس بحياة عريضة وجديدة.

ومن هؤلاء الفكيين الذين أصبح لهم شأن في تاريخ السودان الإسلامي، ذلك الزاهد الجلي، مؤسس دولة تغلّ حوالى عام ١٥٣٠م، الذي استطاع بورعه وحسن إسلامه أن يجذب قلوب الناس إليه، وأن يجعلهم يلتفون حوله، وأكثرهم من التوبة.. وسمع به الملك النوباوي وأحبه، وأصبح يأخذ برأيه في العديد من القضايا، وبخاصة بعد أن انشرح صدره للإسلام. وقد توثقت هذه الصلة إلى الحد الذي تزوج فيه هذا الفكي الزاهد من إحدى بنات الملك، وحينما أثمر هذا الزواج ولده المعروف بـ «جيلي أبو جريدة» كان كل شيء يستسلم للإسلام، خاصة إذا علمنا أن جيلي^(١١٣)، قد ورث ملك جده، وأصبح حاكماً على البلاد حوالى عام ١٥٧٠م^(١١٤). وقد وسّع جيلي رقعة البلاد — تحت الراية الإسلامية — بحيث أصبحت تضم الإقليم الشرقي من الجبال ما بين (تالودي جنوباً، إلى أبى جبل شمالاً)، ولقد شجع جيلي العرب المقيمين حول مملكته على أن يدخلوا بلاده ويحتلّوا بالسكان ويصهروا إليهم، ليتسنى لهم جميعاً العمل على تعريب البلاد، والإسراع بنشر الإسلام في داخل الدولة وخارجها^(١١٥).

وهكذا يمكن القول بأن القرن السادس عشر الميلادي كان عهد انتقال من المسيحية المستهدفة والوثنية البالية إلى الإسلام الحضاري على أيدي جماعة من العلماء الذين وفدوا من البلاد المجاورة أو من الوطنيين الذين أخذوا العلم عن أولئك العلماء الوافدين أو عن طريق التجار والدعاة والحجاج وغيرهم.. وإلى هؤلاء وأولئك يرجع الفضل في وضع الأسس التي قامت عليها الحركة العلمية والثقافية التي ازدهرت في مملكة سنار الاتحادية منذ القرن السادس عشر الميلادي، وهي تكان تكون نفس الحركة العلمية والثقافية التي سادت العالم الإسلامي في ذلك الوقت، خاصة في بلدان شمالي أفريقية وغربها ومصر والحجاز، ومن أوضح الأدلة على ذلك أن الكتب التي تداولها الناس في هذه المناطق تكاد أن تكون واحدة، على رأسها: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مختصر خليل، المدونة المختلطة، عقائد السنوسي، الجزرية، دلائل الخيرات، الشاطية، الأجرومية، الأخضري، ألفية ابن مالك، أم البراهين، البردة في المدائح النبوية.. الخ^(١١٦).

المؤثرات المحلية في الحياة الإسلامية بدولة سنار الاتحادية:

كانت سلطة الحكام المباشرة محصورة في حدود قطاعه في حوض النيل الأزرق والبطانة، وقد تميز القطاع السناري في حوض النيل بصفته المسيحية، التي تأثرت كثيراً بالتقاليد والعقائد الدينية القديمة. وبقي الكثير من التقاليد والعادات الوثنية، الموروثة عن العهود القديمة وفي صورة أخرى حتى اليوم وقد تركت هذه التقاليد أثرها في الجماعات الإسلامية التي دخلت البلاد السودانية، فأضعفت تمسكهم بالشرعية حتى قيل إن الرجل صار يطلق امرأته ويعقبه عليها غيره من يومه بدون وفاء عدة^(١١٧)، وهذه عادة متبعة في منطقة لامو في شرقي أفريقيا. ويبدو أن التعاليم الدينية لم تستقر تماماً في بعض القلوب وأنها تأثرت بالظروف المحلية^(١١٨).

إن هذا الجهل بتعاليم الدين، لم يجد التخطيط السليم لحوه جميعاً، بل ظل بعضه حتى ظهور المهدي، ومطالبته بتطبيق الشريعة الإسلامية التي كان يجهلها بعض الناس، حتى ضج ذلك الشايعي من بعض تعاليم الإسلام ودعوة المهدي، فانشد قائلاً:

لامريسي^(١١٩) ولا طنيسير^(١٢٠) ولا تنباك^(١٢١) ولا سنيجر^(١٢٢)
وده كله من مهديك الكبير وعقربا تطلك^(١٢٣) يا حمد الخير^(١٢٤)

وإذا رجعنا إلى التقاليد والعادات في أرض الجزيرة وبعض المناطق من حوض وادي النيل، التي ورثها أهلها عن الماضي، نجد فيها دليلاً على أن مجموعات السكان المحلية قد احتفظت بتقاليدها الموروثة على الرغم من أنها قد دخلت في رعية المشيخات التي أقامها العرب، والتي دخلت في اتحاد مع السلطنة السنارية، التي امتدت سيطرتها المباشرة على قسم كبير من مملكة علوة التي اختفت قبل السنوات الأولى من القرن الرابع عشر الميلادي^(١٢٥)

وفي مجال الحضارة عامة، نجد بعض امتزاج الحضارة السودانية المحلية والحضارة الإسلامية العربية الوافدة، فانبثقت حضارة إسلامية ذات طابع محلي، إسلامية الصورة والبيئة، سودانية الطابع والاتجاه.

فالدولة الاتحادية لم تهمل التقاليد الإسلامية، وما كان لها أن تفعل ذلك وهي مسلمة. عملت بالكتاب والسنة، وسعى هؤلاء الملوك جهمهم لتطبيق الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية، وفي الأموال وفي جمع الزكاة والعشور وإقامة الحدود الشرعية على

الجنابة^(١٢٦)، ولكنهم مع هذا انتهجوا في نظم الحكم نهجاً محلياً صرفاً يتميز باللامركزية الصرفة، حين كانوا يسمحون للأمرء المحليين الاحتفاظ باستقلال ذاتي كامل^(١٢٧) ويسمى كل أمير محلي «المانجل» وكلمة مانجل نفسها يرى ماكيكيل أنها من أصل سوداني إن لم تكن قد استعيرت من الهمج، ثم طريقة التتويج ووسيلتها حين يحضر الأمير إلى سنار فيمنحه السلطان الككر^(١٢٨) ويلبسه طاقية لها ذؤابتان عن العين والشمال محشوتان بالقطن كأنها قرنا فيل. إنها تقاليد نوبية قديمة شاعت في الممالك النوبية في الإقليم الواقع بين أسوان وكورسكو. وكان هؤلاء الملوك يلبسون الطاقية ذات القرنين والسواد^(١٢٩) بل أبقي السناريون على تقاليد غريبة، أقرب إلى التقاليد الوثنية، في مراسيم ولاية الحكم، يظهر منها مدى الارتباط الوثيق بين الماضي البعيد والحاضر وتصور مدى ما أحرزته التقاليد الموروثة من إنتصار في صراعها مع التقاليد العربية الإسلامية^(١٣٠).

فالسultan لا تم بيعته إلا إذا خضع لمراسيم معينة تم على المراحل الآتية:

- ١ — مراحل الاختيار من بين المرشحين للعرش من أقرب الناس للحاكم السابق.
- ٢ — ينتقل إلى ساحة التتويج حيث الأمرء وأكابر الدولة فيلبس الطاقية ويسلم السيف ويجلس على الككر.
- ٣ — بعد إنتهاء مراسم التتويج يذهب السلطان إلى مكان معين في انتظار خروج دابة من الأرض يتفاد بخروجها!!^(١٣١).

وإذا ألقينا نظرة على الأسس التي تقدر عليها العوائد في الدولة نرى انعكاس العادات الموروثة على نظم هذه الدولة الإسلامية. مثال ذلك:

- ١ — السخرة: وهي ضريبة عامة حسب ثروة السكان المحليين. وكانت هذه الضريبة توزع بنسب معينة على خزانة السلطان وعلى الوزراء، وكان على هؤلاء الوزراء أن يوزعوا نصيباً للملوك والأرباب والمشايع، ثم على الأشخاص القائمين بخدمة السلطنة.
- ٢ — المتر: ضريبة خاصة لجيب السلطان.
- ٣ — المخلابة: ضريبة غلال تدفع لخيول فرسان السلطان.
- ٤ — نزل: حق للسلطان لمعاونته في تنقلاته، وهي واجب الضيافة.
- ٥ — العادة: حق للسلطان لتكاليف الظروف الخاصة من زواج وطيهور وغير ذلك.

٦ - النار: ضريبة تحصل من القرى التي تلجأ إلى إحراق الحشائش ويعتبر القش المحروق كنوع من السماد للأرض.

٧ - العنة: ضريبة محلية تحصل على المنسوجات المحلية.

، وهذه التقديرات للعوائد بلا شك موروثة عن عهود سحيقة، وتطورت خلالها إلى عدة مراحل حتى وصلت إلى الصورة التي أوضحناها^(١٣٧).

وتميزت العلاقات بين الأهالي والزعيم المحلي بالطابع الديني الذي لا يختلف عما كانت عليه حال القرية في عصور الفراعنة، التي تركت رواسبها وكيّفت نفسها في القالب الجديد للتمشي مع الإسلام الذي أزال الفوارق الطبقية وهدم أركان الإقطاع القديم بإشراك الفرد ليجني نصيباً من ثعبه^(١٣٨).

كل هذا يعطينا صورة واضحة عن هذه الدولة الإسلامية التي جمعت بين عناصر مختلفة عربية وحامية وشبه زنجية، وما صاحب هذا الجمع من اختلاط التقاليد^(١٣٩)

أما لماذا سقطت هذه الدولة على يد الباشوات الأتراك، سنة ١٨٢١م فيحتاج منا إلى دراسة أخرى إن شاء الله.



ثبت بأهم المراجع والمصادر

● المصادر والمراجع العربية ●

- ١ — آرنولد (السرو توماس آرنولد) : الدعوة إلى الإسلام — ترجمة الدكتورين حسن إبراهيم حسن وعبدالمجيد عابدين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.
- ٢ — بتلر (الفريد د. بتلر) : فتح العرب لمصر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٣م.
- ٣ — اليلافري (أحمد بن يحيى بن جابر، ت ٢٧٩هـ) : فتوح البلدان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م.
- ٤ — ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري الأتابكي، ت ٨٧٤هـ) : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، مطبعة النيل ١٣٢٥هـ.
- ٥ — ابن جبير (أبو القاسم محمد بن أحمد، ت ٦١٤هـ) : رحلة ابن جبير، بيروت، دار التراث، ١٩٦٨م.
- ٦ — حسن أحمد محمود (دكتور) : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٣م، الجزء الأول.
- ٧ — الشاطر بصلي عبد الجليل : تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.
- ٨ — شيبكة (الدكتور مكى شيبكة) : أ = مملكة الفوغل الإسلامية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣م.
- ٩ — شيبكة (الدكتور مكى شيبكة) : ب = السودان عبر القرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٤م.
- ١٠ — شليبي (الدكتور أحمد) : موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م، الجزء السادس.
- ١١ — شوقي (الدكتور شوقي الجمل) : تاريخ سودان وادي النيل — حضارته وعلاقاته بمصر منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، الجزء الأول.
- ١٢ — ابن عبدالحكم (أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكيم بن أعين، ت ٢٥٧هـ) : فتوح مصر وأنصارها، لندن، مطبعة بريلي، ١٩٢٠م.
- ١٣ — عبدالمجيد عابدين (دكتور) : تاريخ الثقافة العربية في السودان، القاهرة، مطبعة الشيكشي بالأزهر، ١٩٥٣م.
- ١٤ — الفلقشندي (الشيخ أبو العباس أحمد الفلقشندي، ت ٨٢١هـ) : صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م، ١٤ جزء.
- ١٥ — كاتب الشونة (أحمد بن الحاج أبو علي، ولد سنة ١١٩٩هـ) : تاريخ ملوك السودان، تحقيق ونشر الدكتور شيبكة، الخرطوم، من منشورات كلية غوردون التذكارية (جامعة الخرطوم الآن)، ١٩٤٧م.
- ١٦ — محمد شفيق غربال - ناشراً : جون لويس بوركهارت، رحلاته في بلاد النوبة والسودان — ترجمة فؤاد اندراوس — القاهرة، نشر محمد شفيق غربال، ١٩٥٩م.

- ١٧ — محمد عوض محمد : الشعوب والسلالات الأفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.
- ١٨ — مصطفى محمد مسعد (دكتور) : الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م.
- ١٩ — المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، ت ٤٣٦هـ) : مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، دار الرجاء للطبع والنشر، ١٩٣٨م.
- ٢٠ — المقرئ (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ) : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، بغداد، مكتبة المتنبي، د.ت.
- ٢١ — نعم شقير : جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧م، ثلاثة أجزاء.
- ٢٢ — النويري (شهاب الدين أحمد، ت ٧٣٣هـ) : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية، رقم ٥٥١ معارف عامة، القسم الثاني من الجزء الثامن والعشرين.
- ٢٣ — ود ضيف الله (محمد ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي) : ت ١٢٢٤هـ، طبقات الأولياء والصالحين والشعراء، القاهرة، المطبعة الممومية التجارية ١٣٤٩هـ.
- ٢٤ — اليعقوبي (أحمد بن يحيى بن أبي يعقوب بن واضح، ت ٢٩٢هـ) : البلدان، العراق، المكتبة المرتضوية، ١٩١٨م.

● المراجع الأنجليزية ●

- ٢٥ — Trimingham, J.S.: Islam in the Sudan, (Oxford 1949)
- ٢٦ — Crawford, O.g.s.: The fung Kingdom of Sinnar, (Gloucester 1951)

● الهوامش ●

- (١) انظر في هذا: الدكتور شوقي الجمل : تاريخ السودان وادي النيل — حضارته وعلاقاته بمصر من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر، ج ١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، الدكتور مكِّي شبيكة: مملكة الفونج الإسلامية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣م، ص ٥ — ٦.
- (٢) انظر مثلاً: مملكة الفونج الإسلامية، المرجع نفسه، ص ٦.
- (٣) عن ظروف تأسيس هذه العاصمة — مروي وسقوطها، انظر: المرجع نفسه ص ٦

٥ - ٧، الدكتور أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج ٦، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م، ص ١٤٥، الشاطر بصلي عبد الجليل : تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للمكتبات، ١٩٧٢م، ص ص ٧٨ - ٨٠.

(٤) عن الموقع الجغرافي لهذه الدويلات الثلاث، أنظر الخريطة المرفقة. وعن ظروف قيامها، انظر مثلاً: الدكتور مكي شببكة : السودان عبر القرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٤م، ص ص ١٢ - ١٣، الدكتور مصطفى محمد مسعد: الإسلام والثوبة في العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م، ص ص ٥٦ - ٦٧، الدكتور شلبي: الموسوعة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٤.

(٥) انظر : نوم شقير : جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧م، ص ٣٦٢ وما بعدها.

(٦) انظر : المسيو جيان (ربان سفينة) : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقية الشرقية، تهريب يوسف كمال، القاهرة، لم يذكر الناشر، ١٩٢٧م.

(٧) عن فتح مصر وبلاد الثوبة (السودان)، انظر : ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها ليدن، ١٩٢٠، ص ١٦٩ وما بعدها، البلاذري : فتوح البلدان، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٦م، ص ٢٨٠، وما بعدها.

(٨) انظر: المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجواهر، مصر، المطبعة البهية المصرية، إدارة الملتزم، ١٣٤٦هـ، ص ٢٤٧.

(٩) انظر : فتوح مصر لابن عبد الحكم، ص ص ١٨٨ - ٨٩، النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية، معارف عامة ٥٥١، القسم الثاني من الجزء الثامن والعشرين، ص ص ٣٤٨ - ٤٩، القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٥، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٥م، ص ٢٧٥، المقرئزي : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، بغداد، مكتبة المثنى، د.ت، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(١٠) انظر : فتح العرب لمصر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٨.

(١١) انظر : اتفاقية البق عند المقرئزي، المواعظ والاعتبار، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(١٢) عن أثر هذه المعاهد في تغلغل الإسلام إلى السودان، انظر: الدكتور حسن أحمد محمود:

الإسلام والثقافة العربية في إفريقية، ج ١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣م، ص ٣١١،

Trimingham, J.S.: Islam in the sudan (Oxford, 1949), P.24.

(١٣) مما يدل على كثرتهم في الجيش وثورتهم الشهيرة في عصر صلاح الدين الأيوبي، إثر مقتل (مؤتمن الخلافة) النوبي، وكانوا أكثر من خمسين ألفاً. انظر ذلك عند الدكتور عبد اللطيف حمزة: صلاح الدين بطل حطين، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٢م، ص ٣٦ وما قبلها وما بعدها.

(١٤) انظر: صبح الأعشى، ج ٥، سبق ذكره، ص ٢٧٦، العمري : التعريف بالمصطلح الشريف، القاهرة، بلون ناشر، ١٣١٢هـ، ص ٢٨.

(١٥) انظر: الإسلام والثقافة العربية في إفريقية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٢.

(١٦) انظر القلقشندي، ج ٢، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨.

(١٧) انظر: المرجع السابق، ص ص ٣٢٢ — ٢٣.

(١٨) الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩١ — ١٩٢.

(١٩) انظر : Trimingham, J.S. : OP. cit., P. 71.

(٢٠) عن توزيع القبائل العربية في السودان، راجع، عبد المجيد عابدين : تاريخ الثقافة العربية في السودان، القاهرة، مطبعة الشبكيشي، ١٩٥٣م، ص ١ وما بعدها. وعن ظاهرة المصاهرة بين العرب المسلمين والسكان المحليين راجع: الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩٢ — ٢٠١.

(٢١) انظر: البعقوني : البلدان، العراق، المكتبة المرتضوية، ١٩١٨، ص ٩٥، الدكتور محمد عوض محمد : الشعوب والسلالات الإفريقية، مرجع سبق ذكره ص ٢٥٨، القلقشندي : صبح الأعشى، ج ٥ مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣، ابن جبير : الرحلة، بيروت، دار التراث، ١٩٦٨ ص ص ٤٣ — ٤٤ جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سبق ذكره ص ٣٧٩، الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤١.

(٢٢) انظر: الشعوب والسلالات، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٥، ٣٢٢، ٣٢٤.

(٢٣) شقير، مرجع سبق ذكره، ج ٢ ص ١٠٣.

(٢٤) انظر تفاصيل ذلك عند : الشاطر بصيلي : معالم تاريخ السودان وادي النيل مرجع سبق ذكره، ص ٥١، مسعد، الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(٢٥) انظر في هذا الجانب: توماس ارنولد: الدعوة إلى الإسلام — ترجمة د. حسن إبراهيم وآخرين — القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١م ص ١٣١ وما بعدها.

(٢٦) انظر في هذا : الإسلام والنوبة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٢.

(٢٧) انظر: شقير، مرجع سبق ذكره، ص ٧٢.

(٢٨) الإسلام والنوبة، ص ٢٠٩.

(٢٩) اختلف الباحثون في أصلهم، فذهب البعض إلى أنهم من زواج الشلك من جنوبي السودان،

وقال آخرون بأنهم من البرنو بوسط إفريقيا، وقال فريق ثالث بأنهم عرب أمويون. وقد

رجح الدكتور محمد صالح محي الدين أنهم من العرب... أنظر كتابه : مشيخة العبدلاب

وأثرها في حياة السودان السياسية ط ١ رسالة ماجستير منشورة — بيروت، دار الفكر،

١٩٧٢م، ص ص ١٢٧ — ١٣٣، وانظر معه آر كل : تاريخ السودان (بالإنجليزية)، ص

ص ٢٠٦ — ٢٠٧، الشاطر بصيلي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٠٨ — ٢٤٣، الإسلام

والنوبة، ٢٠٧، حسن محمود، مرجع سبق ذكره ص ص ٣٢٣ — ٣٤٧، تاريخ الثقافة

العربية في السودان، مرجع سبق ذكره ص ص ٤٦ — ٥١... الخ.

(٣٠) عرف القواسمة في التاريخ السوداني بالعبدلاب نسبة إلى عبد الله جماع المذكور، وهم من

العرب... وعن أصلهم وموطنهم الأول انظر: الدكتور محمد صالح محي الدين : مشيخة

العبدلاب، المرجع السابق ص ص ١٠٨ — ١٢٧.

(٣١) محمد بن ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي، المشهور بـ «ود ضيف الله» : الطبقات،

القاهرة، المطبعة المحمودية التجارية، ١٩٧٣م ص ٥.

(٣٢) معنى كلمة أربجي باللغة النوبية «بلد العرب»، انظر: محمد متولي بدر : اللغة النوبية، نقلاً

عن : مملكة الفونج الإسلامية، ص ٢٢.

(٣٣) المصدر السابق، ص ٥.

(٣٤) أحمد كاتب الشونة : تاريخ ملوك السودان، نشر الدكتور شببكة، الخرطوم، ١٩٤٧، ص

١ (تتناول هذه المخطوطة تاريخ دولة سنار الاتحادية منذ قيامها إلى ما بعد العهد التركي

— المصري سنة ١٨٣٨م. وقد تناول بعض الباحثين المخطوطة بالتنقيح والحذف والإضافة

حتى وصلت الأخيرة منها إلى عهد ممتاز باشا مدير برقلي السودان قام بنشر نسخة من

المخطوطة المعدلة الدكتور مكّي شببكة، وقام بنشر النسخة الأصلية الأستاذ الشاطر بصيلي

عبد الجليل.

(٣٥) انظر : مملكة الفونج، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦.

(٣٦) كاتب الشونة، المصدر السابق، ص ٢.

(٣٧) الشاطر بصيلي : معالم تاريخ السودان وادي النيل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣، انظر :

- الدكتور نسيم مقار، الرحالة في السودان، القاهرة ١٩٦١م، الناشر : مطبعة البيان العربي، ص ٣٢ — فيه يتحدث عن أهمية هذه المنطقة اقتصادياً.
- (٣٨) الشاطر، تاريخ وحضارات، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨.
- (٣٩) نفس المرجع، ص ٢٤٨.
- (٤٠) مجلة «الخرطوم»، العدد الثالث، السنة السادسة، يناير ١٩٧٤م، الناشر: المجلس القومي للآداب والفنون بوزارة الإعلام السودانية، مقال لصالح محيي الدين، ص ١٢٨.
- (٤١) انظر: نص الوثيقة في : مشيخة العبدلاب، للدكتور محمد صالح محيي الدين، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٦٨ — ٤٧٠، الملحق الثاني.
- (٤١) نفس المصدر، ص ١٣٣، وكذلك انظر : د. محمد صالح محيي الدين : مشيخة العبدلاب وأثرها في حياة السودان السياسية، بيروت، دار الفكر، الخرطوم الدار السودانية، ط١، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٦٢، دور الأزهر في السودان، ص ٢٠.
- (٤٢) إحدى كبرى قبائل جنوبي السودان.
- (٤٣) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٣.
- (٤٤) نفس المرجع، ص ٣٥٣، نعوم شقير، ص ٨١، أحمد كاتب الشونة، ص ٦.
- (٤٥) مجلة الخرطوم، مقال لصالح محيي الدين، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٨.
- (٤٦) الدكتور إبراهيم عبده: في السودان، القاهرة، لم تذكر سنة الطبع، الناشر دار مجلتي للطباعة والنشر، ص ٢٨.
- (٤٧) المتصفح لكتاب الطبقات عن أخبار الأولياء والصالحين في هذه الدولة يرى مدى التغافل الصوفي في المجتمع السوداني في ذلك العصر، وإن السيادة الروحية كانت لهؤلاء الأولياء والصالحين.
- (٤٨) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٥٣ — ٣٥٤.
- (٤٩) الدكتور شبيكة، مملكة الفونج، مرجع سبق ذكره، ص ١١٦ — ١١٧.
- (٥٠) من أولئك الشيخ إدريس ود الأرباب حين توسط في إعادة العلاقة بين الفونج والعبدلاب بعد هزيمة العبدلاب في عهد الشيخ عجيب المانجلك انظر مجلة الخرطوم، ص ١٣٧.
- (٥١) الشاطر، تاريخ وحضارات...، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٨.
- (٥٢) Trimingham, J.S.: Islam in the sudan, OP. cit., P.195
- (٥٣) الدكتور عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣.
- (٥٤) الدكتور مصطفى مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٨.

- (٥٥) قدل، يقدل.... الخ، كلمة عامية بمعنى يمشى مشية فيها شيء من الخيلاء.
- (٥٦) الطبقات، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.
- (٥٧) الطبقات، ص ١٥٠.
- (٥٨) الدكتور مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٩، نقلاً عن عبد العزيز عبد المجيد، التربية في السودان، ص ٢٣٤.
- (٥٩) نفس المرجع، ص ٢١٩، نقلاً عن الدكتور محمد عوض محمد، السودان السماقي ص ١٧ — ١٨.
- (٦٠) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٨.
- (٦١) الدكتور شبيكة : السودان عبر القرون، ص ٧٧.
- (٦٢) الدكتور مسعد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢. وانظر : محمد سليمان، دور الأزهر في السودان، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦ — ٣١.
- (٦٣) انظر الطبقات، ص ٥.
- (٦٤) هو محمد بن حسن بن علي بن عبد الرحمن المصري المالكي اللقاني، نسبة إلى لقانة من قرى محافظة البحيرة المصرية. كان هو وأخوه ناصر الدين (محمد بن حسن) من كبار المالكية بمصر، اشتغلا بالتدريس والإفتاء والتأليف، حتى غدت لهما شهرة في جميع أقطار العالم الإسلامي في ذلك الحين، لا سيما في المغرب وأفريقية.
- (٦٥) انظر: أحمد بابا التنبكتي : نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مخطوط، ورقات من ٣٠٩ — ٣١٣.
- (٦٦) الطبقات، ص ٥.
- (٦٧) كان البنوفري من كبار علماء مصر. تتلمذ على ناصر الدين اللقاني وغيره من أئمة المالكية بمصر حتى غدا إماماً فيه وتلمذ عليه أبو زيد عبد الرحمن بن علي الأجهوري وسالم السنهوري من علماء المالكية بمصر، نحو سنة ٩٩٨هـ/١٥٩٠م انظر: محمد المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، القاهرة، ١٥٧/٣، ٢٠٤.
- (٦٨) مختصر في المشهور من فقه الإمام مالك مجرداً من الخلاف ومؤلفه هو الشيخ خليل ابن إسحاق بن موسى بن شبيب المعروف بـ «الجندي» لأنه كان يرتدي زي الجندية وهو يمارس التدريس، ويرتزق على الجندية. حامل لواء المذهب المالكي في زمانه بمصر، مات مجاوراً بالمدينة المنورة سنة ٨١٨هـ/١٤٥١م.
- انظر : نيل الابتهاج، الورقات ٨٠ — ٨٣، التلمساني : أبو عبد الله محمد بن أحمد :

البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر المطبعة الثعالبية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م،

ص ص ١٩٦ — ٩٧.

(٦٩) الطبقات، ص ١١١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٧١) المصدر والمكان نفسهما.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ص ١٠١ — ١٠٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧٥) انظر كل هذا في ترجمة الشيخ أرباب، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٨٢) انظر: محمد سليمان، دور الأزهر في السودان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٨٥م، ص ٣١.

(٨٣) انظر الطبقات، ص ٦، الدكتور مسعد، ص ص ٢١٢ — ٢١٣.

(٨٤) انظر: الطبقات، ص ٣١.

(٨٥) هو سالم بن محمد عز الدين بن محمد بن ناصر الدين أبو النجا السنبوري المالكي، إمام

المالكية في زمانه بمصر. عاش بين سنتي ٩٤٥ هـ و ١٠١٥ هـ/١٥٣٨م و ١٦٠٦م، انظر

في : خلاصة الأثر، مرجع سبق ذكره، ٢/٢٠٤.

(٨٦) هو والد الشيخ عبد الباقي الزرقاني، شارح مختصر خليل في الفقه المالكي.. انظر: خلاصة

الأثر، ٢/٢٨٧.

(٨٧) هي مختصر في فقه المالكية، ومؤلفها هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد بن عبد الرحمن

القيرواني النفزاوي (٣١٦ — ٣٨٦ هـ أو ٣٩٠ هـ). أشهر علماء المالكية في المائة الرابعة

الهجرية. (انظر: الشيخ محمد النيفر : عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب ،

ط ١ ، تونس المطبعة التونسية ، ١٣٥١ هـ ص ٣٤ .

(٨٨) يبدو أن الإشارة هنا إلى عقائد السنوسي — محمد بن محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي — وهي العقيدة الكبرى والوسطى والصغرى في التوحيد، وردت الإشارة في الطبقات إلى العقيدة الكبرى باسم «كبرى السنوسية» وإلى الوسطى باسم وسطى السنوسية، وأحياناً تأتي الإشارة فقط بكلمة «السنوسي» أو السنوسية.. وعن ترجمة السنوسي وكل كتبه انظر : نيل الابتهاج، الأوراق ٢٩٥ — ٣٠٢، البستان، ص ص ٢٣٧ — ٢٤٨.

(٨٩) ومن كتب النحو التي ورد ذكرها في الطبقات: الأجرمية لمحمد بن محمد بن داود الصنهاجي المعروف بابن أجروم (٦٨٢ — ٥٧٢٣/١٢٨٣ — ١٣٢٣م). انظر: تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان القاهرة، دار الهلال ١٩٥٧، ١٥٦/٣.

(٩٠) الطبقات، ص ٣١.

(٩١) نفس المصدر، ص ٣٢، (وله مؤلفات منها : شرح العقيدة المنظومة في فن التوحيد، وهي أوسع من شرح التفتازاني على العقائد النسفية، انظر محمد سليمان، ص ٣٣.

(٩٢) نفس المصدر، ص ١٦٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٩٤) إن مصر ما تزال ذلك المنبع حتى اليوم. إذ أن، جل موجهي الثقافة الإسلامية سواء على النطاق الرسمي أو الشعبي من خريجي الأزهر من مدرسين وقضاة ووعاظ وإعلاميين وحملة الثقافة الإسلامية في جميع المجالات.

(٩٥) الطبقات، ص ١٦٩.

(٩٦) مجلة الخرطوم، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٨ — ٢٩.

(٩٧) الدكتور/ عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

(٩٨) نفس المرجع، ص ٥٧. أسست هذه السلطنة سنة ١٦٤٠م، بلغت أوج مجدها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين

(٩٩) انظر : محمد سليمان : دور الأزهر في السودان، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٤ — ٤٨. انظر في ذلك مثلاً بحثنا: «دور العلاقات التجارية في دخول الإسلام إلى إفريقيا الغربية، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الأزهر/ كلية اللغة العربية/ قسم التاريخ والحضارة الإسلامية.

(١٠٠) انظر، الشاطر، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٦. وتقل إحدى ممالك السودان الإسلامية، تقع شرقي جبال النوبة بغربي السودان، نشأت نحو سنة ١٥٦٠م.




- (١٠١) انظر : الطبقات، تحقيق د. يوسف فضل، ط٢، ١٩٧٤، ص ٩٢ هامش رقم ١٣.
- (١٠٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.
- (١٠٣) انظر : جون لويس بوركهات : رحلات بوركهات في بلاد النوبة والسودان (ترجمة فؤاد اندراوس، القاهرة، نشر محمد شفيق غربال، ١٩٥٩م، ص ص ٢٠٥ — ٢٠٦.
- (١٠٤) انظر تفاصيل ذلك في:
- (١٠٥) رحلات بوركهات، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤ وما بعدها، انظر: الشاطر، تاريخ وحضارات...، ص ٢٨٥ عن أهمية التجارة في علاقة الزعامة المحلية وقيام هذه الدويلات.
- (١٠٦) الدكتور الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤.
- (١٠٧) الدكتور الجمل، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٠١/٣٠٠.
- (١٠٨) الدكتور عبد الرحمن زكي، الإسلام والمسلمون في شرق إفريقية، القاهرة، لم تذكر السنة، الناشر : مطبعة يوسف، ص ٣٣.
- (١٠٩) مجلة الخرطوم، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.
- (١١٠) تطلق كلمة فكي في السودان على رجال الدين، وربما يقابل هذا اللقب، لقب «مطوع» في المملكة العربية السعودية.
- (١١١) الدكتور عبد المجيد عابدين مرجع سبق ذكره، ص ١٣٥.
- (١١٢) Trimingham, J.S.: Islam in the Sudan, OP, cit, P. 103.
- (١١٣) انظر الشاطر، تاريخ وحضارات...، ص ٢٦٢ يذكر الاسم «قبلي» وعلى كل حال فالاسمان موجودان في السودان، وربما كان الالتباس من ترجمة انجليزية، لأن القاف والجيم في الانجليزية واحدة.
- (١١٤) انظر نفس المصدر السابق ص ٢٦٢.
- (١١٥) الدكتور عبده بدوي: مع حركة الإسلام في إفريقية، القاهرة ١٩٧٠م الناشر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ص ص ١٣٦ — ١٣٧. ولعرفة دور هذه الدولة في الحياة الإسلامية، انظر الصفحات التي تلي ص ص ١٣٦ — ١٣٨،
- انظر: الدكتور عبد المجيد عابدين، مرجع سبق ذكره ص ص ٤٣ — ٤٤.
- (١١٦) انظر ذلك في الطبقات، ونيل الابتهاج وحسن المحاضرة.
- (١١٧) انظر، الطبقات، ص ٥.
- (١١٨) الشاطر، تاريخ وحضارات...، مرجع سبق ذكره، ٢٥٠.

ومن الملاحظ هنا أن الشاطر يعزو عادة الزواج بدون عدة إلى أنها من العادات الموروثة وليست من الجهل بالدين فقط وبذلك يكون قد خالف رأي صاحب الطبقات ومن تبعه، ويرجع العادة إلى حياة الموانيء حيث يخرج الرجال في أعمالهم البحرية ويغيبون عن بلدهم فترات طويلة لا تمكنهم من الانتظار لقضاء العدة منهن لذلك يعقدون زواجهم في نفس اليوم الذي تطلق فيه الزوجة من زوجها السابق، وقد انتقلت هذه العادة مع غيرها إلى حوض النيل الأزرق مع المهاجرين الذين جاءوا من ساحل إفريقيا الشرقية حيث كانت تمارس هذه العادة وبخاصة في ميناء، لا جو التي كانت أكثر نشاطاً في الملاحه من غيرها من الموانيء الأخرى ومن هامش كتاب الشاطر يبدو أنه يؤمن برأي شخص اسمه Prinns في كتابه: (THE SWAHILI SPEAKING PEOPLES).

- (١١٩) شراب سوداني مسكر في الغالب.
- (١٢٠) تصغير كلمة «طنبور» وهي آلة موسيقية شعبية خاصة في السودان الشمالي.
- (١٢١) التبغ.
- (١٢٢) السيجار.
- (١٢٣) كلمة عامية بمعنى «تلدغك» والملاحظ ان هذا شعر شعبي عامي.
- (١٢٤) هو أحد أساتذة المهدي الصوفيين، انظر حسب الله، مرجع سبق ذكره ص ٢٥١.
- (١٢٥) الشاطر بصلي، تاريخ وحضارات، ص ٢٥١.
- (١٢٦) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٢، نعم شقير، ج ٢ مصلر سبق ذكره، ص ٩٨.
- (١٢٧) الدكتور حسن محمود، المرجع السابق، ص ٣٦٣.
- (١٢٨) لفظ محلي معناه مقعد على شكل معين، وفي الغالب من قطعة خشب واحدة.
- (١٢٩) نفس المرجع، ص ٣٦٣ نقلاً عن محمد عوض «السودان الشمالي»، ص ٢١٩.
- انظر، الشاطر، المعالم، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.
- (١٣٠) الدكتور حسن محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦٤.
- (١٣١) نفس المرجع، ص ٣٦٢، اقتباساً من الشاطر (المعالم) ص ١١١ — ١١٩، والذي بدوره شرح ذلك مقتبساً من كاتب الشونة.
- (١٣٢) الشاطر، تاريخ وحضارات، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٦ — ٢٦٧.
- (١٣٣) نفس المرجع، ص ٢٧٢ — ٢٧٣.
- (١٣٤) للاستزادة، انظر نفس المرجع، ص ٢٧٣ — ٢٨٢.

أيام في أرض الرافدين

للمأستاذ عبد الله بن حمد الحقييل

 يحرص المرء دائماً على زيارة بلدان العالم العربي والإسلامي وخاصة عندما يكون البلد ذا تاريخ وأمجاد وحافلاً بالمعالم والآثار وقديماً قالوا: « ليس راء كمن سمع » وشاء الله أن تتحقق تلك الأمنية .. بزيارة العراق الشقيق ، فقد تلقيت دعوة من مدير مركز الدراسات بجامعة البصرة بحضور الدورة الثانية عشرة لمراكز الدراسات والوثائق والتي تستضيفها جامعة البصرة .. وقد تقرر أن يكون الاجتماع في يوم ١٤١٠/٥/٢٠ هـ ..
وغادرت الرياض يوم الإثنين الموافق ١٤١٠/٥/١٨ هـ متوجهاً الى الكويت وكان الوصول إليها الساعة السابعة مساءً .. ولم تكن هذه الزيارة الأولى للكويت .. فقد سبق أن زرتها منذ عشر سنوات وبعد ان مضيت ليلة في

ربوعها توجهت صوب مدينة البصرة وسط طريق معبد جميل ثم توقفنا عند الحدود الكويتية العراقية برهة قصيرة من الوقت واستأنفنا السير الى مدينة المجد والتاريخ والتراث والبطولات .. كان الجو دافئاً والشمس مشرقة والسماء صافية خالية من الغيوم ومضيت نحو « فندق شيراتون البصرة » حيث كان مقررا ان نسكن فيه ووجدنا في استقبالنا مجموعة من الأخوة من مركز الدراسات والجامعة ..

وفي العشي ذهبنا الى اسواق المدينة ورؤية شط العرب الذي وصفه الشعراء والكتاب والرحالون وبعض معالم البصرة وأثارها .. ولكم تذكرت وأنا أسير في طرقاتها وبين ميادينها وأسواقها صمود هذه المدينة وبطولاتها قديما وحديثا وكذلك أمجادها العلمية وإسهامات علمائها ومفكرها وشعرائها خلال حقبة التاريخ كالقرن الأول الهجري أو في العهد الأموي أو في القرن الثالث الهجري أو غير ذلك ..

فلقد كانت مدينة مشهورة في عالم الفكر والنحو والشعر والتاريخ والفقهاء وغير ذلك من العلوم ... ورددت قائلا :

يا بصرة المجد والتاريخ والسير يا موطن العلم والآثار والأدب
كم أنجبت أرضها من عالم فطن يطيب بالذكر والتاريخ والأدب

وهي قصيدة طويلة أوحى بها المناسبة وقد كان للبصريين من نحاة وأدباء ومحدثين إسهامات جيدة في مجالات اللغة والنحو والأدب وعلوم البلاغة والتفسير وغيرها .. فقد أنجبت مدينة البصرة العديد من العلماء الأفاض كالجاحظ وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد الفراهيدي والأصمعي والمدائني والكندي وابن الهيثم .. كما سكنها الصحابي الجليل أنس بن مالك ومحمد بن سيرين والحسن البصري وغيرهم من العلماء والأجلاء ..

لقد كنت أتذكر تاريخ أولئك العلماء الأعلام وأنا أطوف بميادين البصرة ..

فقد تميزت البصرة على غيرها بتعدد المراكز الفكرية والعلمية إذ ذاك .. إن هذه المدينة تمثل تاريخاً عريقاً ومجداً إسلامياً رفيعاً ..

وبعد جولة عدنا الى الفندق وبعد تناول طعام العشاء كان لقاء تعارف بين أعضاء الوفود المشاركة في الدورة ..

وفي صباح الأربعاء توجهنا نحو جامعة البصرة .. وقد غصت قاعة الاحتفالات بالمدعوين من رجال العلم والمعرفة وأساتذة الجامعة ومحافظ البصرة وقد افتتح الدورة مدير الجامعة الذي رحب بهذا اللقاء لمراكز الدراسات والوثائق في مدينة البصرة ، مدينة التاريخ والتضحية والفداء ثم أعقبه الدكتور قطان الناصري مدير مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية .. وألقى كلمة ترحيبية ثم ألقى معالي الشيخ عبد الله بن خالد الخليفة الأمين العام لمراكز الدراسات والوثائق ووزير العدل والشؤون الإسلامية في البحرين كلمة بليغة حيا فيها مدينة البصرة وصمودها وكفاحها وتمنى أن يكتب الله لأمة الإسلام النصر والتأييد وذكر أن البصرة كانت منارة تشع منها أنوار العلم والعرفان وتمنى للمؤتمرين النجاح والتوفيق ...

ثم بدأت أعمال الدورة واستمرت يومين .. وخلال مقامنا في البصرة وجهت دعوات وزهينا لحضورها منها دعوة مدير الجامعة في فندق الخليج .. حيث الفينا جمعاً حافلاً من رجال العلم والأدب وكذلك حفل محافظ البصرة .. ثم توجهنا في اليوم الأخير الى مدينة « الفاو » وهي على مقربة من البصرة وبلغناها بعد سير بالحافلات لمدة ساعة فقصدا الى مقر القائ مقام الذي رحب بالوفود وشرح لنا بطولات ابنائها وما بذله العراقيون من تضحيات في سبيل تحريرها وقد اطلق عليها لقب « مدينة الفداء وبوابة النصر العظيم » فقد كان لتحريرها قصة كما كان لاحتلالها قصة .

وقد تحررت في ليلة مباركة من شهر رمضان المبارك وكانت حدثاً تاريخياً عملاقاً يدوي صدهاء في مختلف الأنحاء ،، ثم قمنا بجولة في مختلف أرجائها ومبادينها وشاهدنا الحركة والنشاط والعمران في مختلف جوانبها وبدأ أبنائها يعودون إليها وغدونا نجول في أنحائها في صحبة محافظها .. ثم سرنا نحو

الجامع الكبير لأداء صلاة الظهر وكان جامعاً فخماً بني بعد نهاية الحرب .. ولقد سألت الاخوة المراقبين لنا من اساتذة الجامعة عن أصل كلمة الفاو وسبب تسميتها فقيل لي إن ذلك يعود إلى أن الفاو اسم لسفينة شرعية غرقت في نهر المهلبان نسبة إلى المهلب بن أبي صفرة وكانت تابعة للدولة فسميت المدينة باسمها وروى أحد الأخوة أن الفاو كانت تلفظ « فو » بالفاء المفتوحة والواو المضعفة ثم بدأت بالتخفيف حتى أصبحت تلفظ الفاو وأردف أحدهم بأن الفاو كانت من أرقى مناطق العالم المعروفة لكثرة وجود مادة الحناء ..

ولقد ذكر صاحب المنجد ان الفاو : هو المضيق في الوادي والموضع الأملس وأنها من نواحي العراق .. ولقد كتب في أحد ميادينها قصائد شعرية ورأيت هذا البيت :

الفاو غالية بالنهر زاهية وبالرجال جود الحق تفخر
ولقد أوجت إلى زيارتها وما شاهده في رحابها بالأبيات التالية أجتزئ،
منها ما يلي :

من بصرة انجد نحو الفاو مقصدنا	يوم الخميس وكل فيه جلدان
هذي هي الفاو في أزهى مناظرها	كأنها في عراق العز بستان
قد حرروها من الأعداء بأسلة	وزال عن أرضها ذل وطغيان
وعودة الفاو بالتحرير ملحمة	جيش تكلمه بالنصر فرسان

ثم رجعنا الى البصرة وودعنا أبناءها الذين احتفوا بنا وأنسنا بصحبتهم فيها .. وسارت السيارات فيمنا البصرة وبلغناها في الثالثة ظهراً .. وفي المساء كان الحفل الختامي لجلسات الندوة وانتهت فعاليات الندوة والاجتماعات في الساعة التاسعة مساءً وهكذا أمضينا أياماً جميلة في ربوع مدينة البصرة .. حيث لبثنا من يوم الثلاثاء إلى صبيحة يوم الجمعة في حفاوة إخوان كرام وعلماء أجلاء وسرور بزيارة مدينة العلم والتي اشتهرت بسوق المريد .. حيث كان سمة

للبصرة ، ولعب دوراً فكرياً وظلت ذكرها قائمة ترمز إلى شهرة المدينة في عالم الأدب والشعر .. حيث كان مركزاً التقت فيه البادية بجميع ما فيها من موروثات حضارية وفصاحة لغوية وأصالة في القيم والتقاليد .. وكان سوقاً للعطاء الفكري وقد سألت الاخوة عن موقعه وحاله .. فذكر لي بأنه بمرور الزمن تحول إلى محلة كبيرة مشهورة كانت تسمى بمحلة المريد وقد وصفه ياقوت الحموي بأن هناك شارعاً من أجمل شوارع البصرة وسمي أيضاً بشارع المريد .. ولقد أعيد لهذا السوق اعتباره في السنوات الأخيرة فأصبح يقام فيه كل عام مهرجان المريد ..

وفي صباح يوم الجمعة ركبنا الطائرة نحو بغداد وكانت المسافة زهاء ساعة ونصف وكانت معي في الطائرة بعض الكتب فكانت خير زاد للمسافر ولما وقفت بنا الطائرة في مطار بغداد كان في استقبالنا الأمين العام المساعد لاتحاد المؤرخين العرب والذي رحب بنا وتوجهنا صوب فندق المنصور حيث دعينا لزيارة مركز التوثيق وحضور ندوة تاريخية بعنوان « مواجهة الدس الشعوبي » وقد دعي لها أكثر من أربعمائة مؤرخ ومفكر من أنحاء العالم العربي وقد حضر عدد من أساتذة الجامعات السعودية وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور عبد الله الشبل وكيل جامعة الامام محمد بن سعود والأمين العام المساعد لاتحاد المؤرخين العرب والأستاذ الدكتور عبد الله العثيمين الأستاذ في جامعة الملك سعود والأستاذ الدكتور محمد الشعفي والدكتور عبدالعزيز الشبل وغيرهم وقد ضمت الندوة نخبة من علماء التاريخ في الوطن العربي ودعي لها بعض المستشرقين وكان لقاء حافلاً بالمناقشات العلمية والتاريخية والحضارة الإسلامية المجيدة .

وفي بغداد قمت بزيارات لمراكز الثقافة والمتاحف والوثائق والسفارة السعودية ومكتب الملحق الثقافي السعودي ومكتب إتحاد المؤرخين العرب ومركز التوثيق الإعلامي وسور بغداد وأبوابه والمدرسة المرجانية وسوق الشورجة ومسجد الإمام ابي حنيفة ومسجد الخلفاء والمتحف العراقي حيث مشاهدة آثار البابليين والأشوريين والسومريين والآثار الإسلامية وما يحفل به

من أمجاد هذه الديار التاريخية وجامعة بغداد والمدرسة المستنصرية التي بناها المستنصر بالله حوالي سنة ستمائة وثلاثين ومجموعة من آثار المدينة ، ومكتباتها والمعالم الحضارية .. ثم ذهبت بصحبة أخي الأستاذ حمد الركبان الملحق الثقافي السعودي في العراق ورب الدار أدري بما فيها كما يقال وتجولنا في المدينة وزرنا دكاكين الوراقين والأسواق القديمة كسوق الصفاير وسوق البزازين وقد شط بي الخيال حيث تذكرت ماضيها المجيد وتاريخها العريق وأين مجالس أولئك الخلفاء والعلماء والفقهاء والشعراء وأين الكرخ والرصافة والجسر ودجلة والفرات فقد دوى ذكرها في المشرق والمغرب وأين المنصور والرشد والمأمون والمعتصم والبويهيون والسلاجقة وحيوش التتار مدمرة مخربة .. هل هذه بغداد التاريخ والمجد ومركز الخلافة والمعرفة والعلماء وكانت تسمى مدينة المنصور ومدينة السلام ومن أسمائها الزوراء وقد بناها المنصور الخليفة الثاني للدولة العباسية سنة ١٤٥ هـ ، وانتقلت إليها الدولة سنة ١٤٨ هـ ومن يقرأ تاريخ الخطيب البغدادي سيجد الأخبار والأيام والتاريخ والشعر ولقد قيل الصناعة في البصرة والفصاحة بالكوفة والخير في بغداد .. ولقد أفاض الأدباء والشعراء في مدح بغداد وذكر محاسنها وكان مجال القول لهم ذا سعة ويروى عن الشاعر ابن زريق قوله :

سافرت أبغي لبغداد وسكانها مثلاً قد اخترت شيئاً دونه اليأس
هيئات بغداد الدنيا بأجمعها عندي وسكان بغداد هم الناس

ولقد حن إليها الشاعر ابن الرومي قائلاً :

بلد صحبت به الشيبة والصبا ولبت ثوب العز وهو جديد د
وإذا قشـل في الضمير رأيتـه وعليه أغصان الشباب تمسـد د

وبعد تمضية يوم كامل في أرجاء المدينة عدت في العشي إلى الفندق حيث قضيت تلك الليلة هائماً في ذكريات التاريخ والشعر والأدب والماضي السحيق

وفي الصباح تهيأنا لجولة خارج بغداد حيث زرنا بعض المدن العراقية ذات الذكر التاريخي كبابل وهي من المدن القديمة ومن ذوات العجائب السبع . حيث رأينا بوابة عشتار وأسد بابل ونموذجا مصغرا لتلك المدينة التاريخية وغدونا نجول بين أرجائها ومعالمها وتذكرنا ما مرت به من دهور وقرون وأيام وحضارات كما زرنا « سامراء » ذات التاريخ والمجد العريض فتجولنا بين أطلالها وأسوارها وجوامعها ورددت قول الشاعر العربي :

صفت لبني العباس أحواض عزهم زمانا وعادت بعد مخلبة الشرب
لقد ملكوا ملكاً بكت أخرياته بدمع على المستعصم الشهم منصب

وقول الشاعر:

قوض الدهر بالخراب عمادي ورمتي يذاه بالأنكاد
ضضع الدهر من بني أركا لأ شداداً طالت على الأطواد
اقفرت سوقها وقد نعى العالـ سم فلاحت نجر ثوب الحداد

وتركنا سامراء مواصلين السير حيث عدنا إلى بغداد حيث زرنا بعض الأحياء كحي الكاظمية الواقع غربي دجلة وبها مسجد الإمام الكاظم وحي الأعظمية والمنصور وغيرها من الأحياء إذ غدونا نتجول في ربوعها وتذكر أيامها وتاريخها وعلى جسر دجلة تذكرت قصيدة علي بن الجهم تلك القصيدة الرصافية التي فتن الأدباء بها إلى يومنا هذا ومطلعها الجميل ونسجت حولها القصص والروايات :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى
وهي تزيد على أربعين بيتاً وقد حفظناها صغاراً .
ومررت بالكرخ فتذكرت قول الشاعر :

سقى الله باب الكرخ من متزه إلى قصر وضاح فبركة زلزل
منازل لو أن امراً القيس حلها لأقصر عن ذكر الدخول وحومل

وقال ابن زريق :

استودع الله في بغداد لي قمراً بالكرخ من فلك الأزار مطلعاً

وخلال التجوال في أرجاء بغداد سألت عن قصور الخلفاء التي ذكرها المؤرخون والشعراء كقصر الخلد الذي بناه المنصور وقصر القوارير وهو قصر زبيدة بنت جعفر وقصر التاج اسم لدار مشهورة من دور الخلافة في بغداد والقصر الجعفري الذي بناه جعفر بن يحيى البرمكي وقصر الثريا الذي بناه الخليفة المعتضد بالله والذي وصفه ابن المعتز في قصيدته :

حلت الثريا خير دار ومنزل فلا زال معموراً وبورك من قصر

وعلمت أنه قد ذهب أثرها وانطمس بنيانها ولم يبق لها ذكر الا في أسفار التواريخ وكتب البلدان .

ومررنا بنهر دجلة فقلت لصاحبي دعنا نملأ العين من مباهجه فقد حفظنا من الأشعار فيه الشيء الكثير ..

ولرى دجلة الذي فاض بالخير عليها وماج بالإيناس

وقول الآخر :

ودجلة يسرى والنخيل مهوم وللسحر في اعطافهن نواسم

وما أكثر القصائد التي قيلت في بغداد ودور العلم فيها قديماً وحديثاً فقد قال فيها شوقي في قصيدته نهج البردة يصف بغداد وحافظ ابراهيم في قصيدته البلغية :

سلوا بغداد والإسلام دين أكان لها على الدنيا قرين

وعلى الجارم إذ يقول في قصيدته الطويلة المشهورة :

بغداد يا بلد الرشيد ومنارة انجد التليد

بغداد يا وطن الأديب وأيكة الشعر الفريد

وغيرهم من الشعراء العرب فضلاً عن الشعراء من أبنائها وهم كثير كالرصافي والزهاوي ومحمد بهجة الأثري وغيرهم من فحول الشعراء .

وبعد فإن ذكريات التاريخ تترى أمام المرء وهو يتجول في تلك الأماكن وسرنا بين تلك الأحياء حتى بلغنا الفندق ولشد ما برحت الذكريات قلب المرء حينما يستعرض التاريخ والأمجاد العربية الإسلامية .

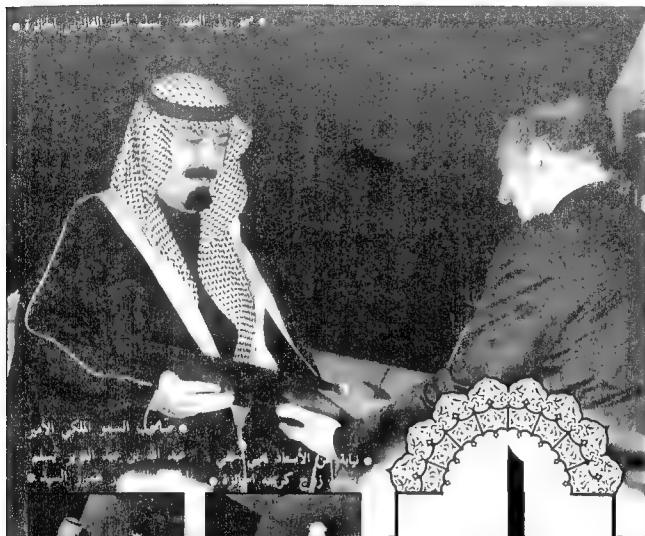
وأصبحنا يوم الأحد نتجهز للسفر إلى الكوفة والنجف وكربلاء وعبرنا دجلة خارجين من بغداد والساعة التاسعة من الصباح وسرنا نحو الجنوب فمررنا بعشرات القرى والبلدان منها المحمودية والطيبة والإسكندرية ثم توقفنا قليلاً في المسيب وعبرنا الفرات وسرنا حتى وصلنا كربلاء ثم النجف حتى بلغنا الكوفة مهد علوم العربية وملتقى العلم والعلماء .

فقد زحرت بالعلماء والشعراء والأدباء والخطباء وكان لها دور عظيم وشأن كبير ومدرسة نحوية مشهورة ، وزرنا جامعها الكبير وسرحنا الطرف في جنباته وفيما حوله من دور وأثار ، وأخذ مرافقنا يشرح لنا تاريخه وقصر الإمارة ودور العلماء والمعالم الأثرية الباقية ولکم رددت قول الشاعر العربي :

يا دار غيرك السبلى ومحاك يا ليت شعري ما الذي أبلاك

وتوجهنا إلى الحلة بلد الشاعر صفي الدين الحلي وأنشد الأخوة العراقيون بعض قصائده ثم رجعنا إلى بغداد وبلغناها والساعة التاسعة من المساء .

وهكذا بعد تمضية أيام ممتعة مفيدة في ربوع العراق الحافل بالآثار والمعالم والأمجاد العربية الإسلامية ودعنا تلك الربوع وقلت حبذا لو طال بنا المقام .



علوم و

فنون

• ملحق أمين جاهدنا •

- الحفل الثاني عشر لجائزة الملك فيصل ٢١١
- تاريخ في صور ٢١٨
- كتب حديثة ٢٢٠





الحفل الثاني شر بجائزة الملك فيصل العالمية

احتفلت مؤسسة الملك فيصل العالمية بتوزيع الجائزة على الفائزين
في يوم الثلاثاء ١٤١٠/٨/٩ هـ الموافق ١٩٩٠/٣/٦ م .

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز
ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني
أصحاب السمو --- أصحاب الفضيلة والمعالين --- رجال العلم والفكر

يسرني أن أقدم إليكم العلماء الأجلاء الذين فازوا بجائزة الملك
فيصل العالمية هذا العام .

فاز بجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام مناصفة كل من فضيلة
الشيخ علي الطنطاوي (السعودي الجنسية) وسعادة الدكتور خورشيد
أحمد (الباكستاني الجنسية) رئيس المؤسسة العالمية للدراسات
الاقتصادية الإسلامية في الجامعة الإسلامية في إسلام آباد) ؛ وذلك
لما قدمه كل واحد منهما من جهود في سبيل الإسلام والمسلمين .



• صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز يتوسط مجموعة من الفائزين بالجائزة •

وقد رشح الشيخ علي الطنطاوي للجائزة كل من : مكتب التربية العربي لدول الخليج والندوة العالمية للشباب الإسلامي وجامعة الملك فهد للبترول والمعادن .

وأبرز وجوه نشاطه الإسلامي

١ - تميزه بالعمل المتواصل والبذل والعطاء طوال ستين عاماً في مختلف المجالات التعليمية والثقافية والقضائية والاجتماعية .

٢ - اتسامه بالصمود والكفاح في ميدان التوعية الإسلامية ونشر الفكر الإسلامي ، وإسهامه في الجهود الإصلاحية بالمحاضرة والكتابة والإذاعة والنشر .

٣ - بذله كل ما يستطيع في رد الشبه ونقض الأباطيل بالمناقشة والمجادلة والتي هي أحسن ، وهدايته الناس الى الحق بالفتوى الرشيدة والدعوة الصادقة .

٤ - انفراده في دعوته الى المنهج السليم بأبداع في مناهج القول والكتابة ، ويتميز بالطرافة والسهولة والنفاذ الى قلوب مخاطبيه ومستمعيه رجالاً ونساءً شرفاً وغرباً .

أما الدكتور خورشيد أحمد فقد رشحته للجائزة كل من الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، والجماعة الإسلامية بباكستان .

أما جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية : وموضوعها « الدراسات

التي تناولت المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية « فقد فاز بها مناصفة كل من الأستاذ الدكتور الصديق محمد الأمين الضيرير (السوداني الجنسية أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية القانون بجامعة الخرطوم) ، والدكتور محمد عمر عبد الكريم شابرا (السعودي الجنسية المستشار الاقتصادي بمؤسسة النقد العربي السعودي) .

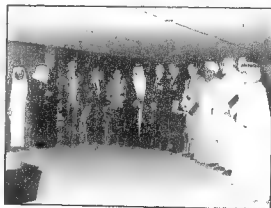
أما الدكتور الصديق الضيرير فقد رشحه المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم وايدت الترشيح إدارة البحث العلمي بجامعة الخرطوم .

وقد فاز بالجائزة لما وفق إليه في كتابه الفرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي من اتباع منهج أصيل واستقصاء دقيق لآراء الفقهاء ، ودراسة عميقة لمشكلات العالم المعاصر، حتى توصل إلى نتائج مثمرة بينت عجز الحلول غير الإسلامية عن حل المشكلات الاقتصادية التي تواجه العالم اليوم ، ومقدرة الإسلام دين الله الخالد على حل تلك المشكلات .

وأما الدكتور شابرا فقد رشحه للجائزة كلاً من الندوة العالمية للشباب الإسلامي ومؤسسة همدارد الخيرية بالباكستان .

وأما جائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربي ؛ وموضوعها القصة القصيرة ، فقد فاز بها الأستاذ يحيى حقي (المصري الجنسية) .

وقد رشحه للجائزة كل من :



● صاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل يتوسط
الأمير عبد الله الفيصل — الأمير خالد الفيصل
مجموعة من الفائزين والضيوف ●

قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود ، وكلية اللغة العربية بجامعة الإمام ،
وكلية الآداب بجامعة الكويت ، وكلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة ،
وكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وجامعة عين شمس ، والمجلس الأعلى للثقافة
بمصر .

والأستاذ يحيى حقي رائد معروف من رواد القصة القصيرة في الأدب العربي
الحديث ، وقد مرت قصصه بمراحل فنية مختلفة تواكب تحولات المجتمع وتغير
الاتجاهات والمذاهب الأدبية ، فتنوعت تجاربها وتعددت صورها وأشكالها ،
ولكنه ظل خلال كل هذه التحولات يرى أن الفن لا قيمة له إن لم يكن إيمانا
وتواصلا يدفعان الحياة ويصنعان الجمال والأمل ، كما ظل حريصاً على أسلوبه
العربي الرفيع الذي يجمع بين رصانة التراث ويسر اللغة العصرية ، مع قدر كبير
من الشاعرية الرقيقة . وأثبت بهذا الأسلوب إمكانيات اللغة العربية في التحليل
والوصف والتصوير . وقد حرص منذ بداية حياته الأدبية على صلته الوثيقة
بمعاصريه من الأدباء واحتفل في بعض ما كتب بالرعيل الأول من الرواد . ثم
رعى كثيراً من المواهب الناشئة حتى تخرج على يديه كثير من كتاب القصة
القصيرة . وبهذا جمع بين عطاء الموهبة الكبيرة ورسالة المعلم المخلص .

ولقد فاز بجائزة الملك فيصل العالمية للطب ، وموضوعها البلهارسيا - مناصفة كل
من الأستاذ الدكتور اندري كابرون (الفرنسي الجنسية ، مدير مركز المناعة
بمهد باستير في ليل) والدكتور انتوني بتر ويرث (البريطاني الجنسية ، الباحث
في مجلس البحوث الطبي البريطاني بلندن) .

وذلك لما تميزت به أعمالهما من أصالة وابداع ، ولمساهمتهما في توضيح
الكيفية التي يكتسب بها الإنسان المناعة ضد داء المنشقات المانسوني
(البلهارسيا المانسونية) . وقد مهد هذا الاكتشاف طريق الكثيرين للاستفادة
من التقنية التي تستخدم كيمياء المناعة في بحوثهم للتوصل إلى لقاح ضد
البلهارسيا وأشرفت هذه المحاولات على إيجاد أول لقاح يمكن تجربته على

الإنسان في المستقبل . وتجدر الإشارة إلى أن بحوث الفائزين يكمل بعضها البعض الآخر ، كما أنهما اشتركا في بعض البحوث .
وقد رشح الدكتور كابرون للجائزة كل من : المعهد القومي للصحة والبحوث الطبية ، والمركز القومي للبحوث العلمية بباريس .

وأبرز أعماله

١ - اكتشافه نوعاً من تسمم الخلايا الطفيل الناتج عن تنشيط خلايا البلاعم ومفصصات النوى الحمضية والصفائح الدموية بالمركبات المناعية . ولهذا الاكتشاف أهمية بالغة في مجال المناعة ضد البلهارسيا بوجه خاص وفي مجال المناعة بوجه عام .

٢ - استفادته من هذا الاكتشاف في استنباط لقاحات يتوقع استخدامها طبيياً في المستقبل ؛ مستعينا في ذلك بأساليب تقنية متقدمة ابتدعها .

٣ - حيازته قصب السبق في التعرف على مستضدات وقائية مستخدماً أضداداً أحادية المصدر وأمصالاً مستخرجة من حيوانات تم تلقيحها بتلك المستضدات .

ومن المستضدات التي اكتشفها المستضد رقم ٣٨ (المركب من مواد نشوية وزلالية) والذي تجري التجارب حالياً لتطويره حتى يمكن استخدامه في الإنسان .

٤ - قيامه بتدريب الكثير من الباحثين من أقطار شتى في مجال بحوثه مما أسهم في إثراء الفكر الإنساني وساعد في تطوير البحث العلمي في مجال المناعة ، ومشاركته في تطوير برنامج هيئة الصحة العالمية ودول السوق الأوروبية المشتركة في مجال طب المناطق الحارة .

٥ - نشاطه الكبير داخل فرنسا وخارجها ، ونشره مئات البحوث في الدوريات العالمية .

ورشح الدكتور بتر ويرث كل من جامعة لندن ، وجامعة كمبرج ،

وأبرز أعماله

١ - اكتشافه دور مفصصات النوى الحمضية في اكتساب المناعة ضد داء المنشقات المانسوني (البهارسيا المانسونية) . وقد ثبت من خلال بحوثه الميدانية التي أجراها في كينيا على الحيوان والانسان فعالية هذه المفصصات مع الأضداد من نوع آي جي جي في قتل طفيل المانسوناي . كما استطاع أن يصنف أنواعا من الخلايا الحمضية وسبل تنشيطها وكيفية قتلها للطفيل .

٢ - برهنته بأن الانسان الذي يتعرض للإصابة بمرض البهارسيا عدة مرات يكتسب بعض المناعة ضد هذا المرض وعلى مدى سنوات وتوصله إلى معرفة الكيفية التي تتأتى منها هذه المناعة باستخدام طرق علمية دقيقة لتحقيق ذلك ميدانيا .

٣ - قيامه بتدريب الكثير من الباحثين والفنيين في المختبر وفي الحقل .

٤ - نشره أكثر من ١٢٠ بحثاً في مجال المناعة بوجه عام والبهارسيا بوجه خاص .
ولقد فاز بجائزة الملك فيصل العالمية للعلوم ؛ وموضوعها الكيمياء ، ثلاثة علماء بالتساوي وهم :

* الأستاذ الدكتور ريمون لوميو (الكندي الجنسية الأستاذ بجامعة البرتا بكندا)،
* والأستاذ الدكتور فرانك كوتن (الأمريكي الجنسية أستاذ الكيمياء ومدير مختبر البنية والرابطة الجزيئية بقسم الكيمياء بجامعة تكساس) .

* والأستاذ الدكتور مصطفى عمرو السيد (الأمريكي الجنسية ، المصري الأصل والأستاذ بجامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس) .

وقد رشحت الدكتور لوميو جامعة ألبرتا بكندا . ويعد أكبر عالم معاصر في كيمياء السكريات التي لها شأن عظيم في العمليات الحيوية . وأول من ركب السكروز كيميائياً .

وقد ركب الدكتور لوميو أشباه هذه البنى منها ما يحويه الدم من محددات

لمضادات الجينات تتعرف بها عليها وتختلف من مجموعة دموية الى أخرى .
أما الدكتور كوتن فقد رشحته جامعة تكساس ، وهو علم من أعلام الكيمياء

غير العضوية .
والدكتور كوتن رائد من رواد بنية الحمائر ووظائفها . ودراسة بلوراتها دراسة عميقة . وتجدر الإشارة الى أن له مقدرة على الابداع ، وغزارة في الانتاج ، جعلاه ينشر أكثر من ألف نشرة . وله باع طويل في التعليم والتأليف ، فقد طبع وأما الدكتور عمرو السيد ، فقد رشحته جامعة الملك فهد للبترول والمعادن ، وجامعة الإمارات العربية المتحدة ، وجامعة كاليفورنيا . وهو من ألمع الكيميائيين الفيزيائيين المعاصرين . وأبحاثه على مرتبة سامية وضعته في الصف الأول من العاملين بالدراسات الطيفية . وأعانت بحوثه في كشف النقاب عن حركات التفاعلات ونوعيتها في النظم الكيميائية المعقدة التي لها شأن في الحياة ، وفي دراسة تحويل الطاقة من نوع الى نوع ، وانتقالها من موضع الى آخر ، وفي تفسير التركيب الضوئي ، والكيمياء الضوئية ، والدورات الفيزيائية الكيميائية التي يمر بها البروتين المسمى « باكتيريو رودوبسين » وقد تمكن الدكتور عمرو السيد من تحسين فهم الآليات والحركات الجزئية لخزن الطاقة الضوئية بفعل هذا البروتين . ولإدراك أهدافه ، وسع مجال استخدام الليزر ، حتى وصل به إلى فترات زمنية بالغة في القصر ، لا تزيد عن جزء واحد من مليون جزء . من الثانية . واستخدم في دراساته أيضا طيف رامان المحلل زمنيا . وقد أصبحت بعض قواعد التفاعلات التي اكتشفها تعرف باسمه فيقال عنها قواعد السيد .

والأمانة العامة لجائزة الملك فيصل العالمية إذ تقدم الشكر الجزيل لصاحب السمو الملكي ولي العهد على رعايته لهذا الاحتفال وتشكر الحاضرين على تلبيتهم الدعوة إليه ترف خالص التهئة للفائزين بالجائزة وترجو للجميع دوام التوفيق والسداد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

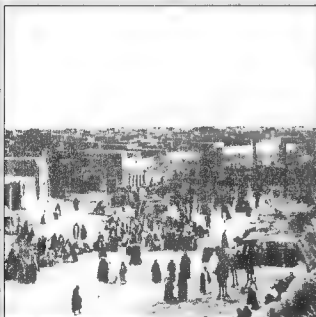
تاريخ في صور

معرض نافذة على الماضي

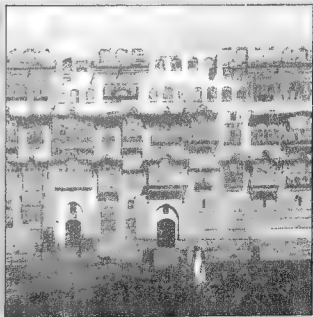
صور شمسية من المملكة العربية السعودية ١٢٨٩هـ - ١٢٨٦هـ / ١٣٥٩هـ - ١٣٤٠هـ
بمكتبة الملك عبدالعزيز بالرياض (شعبان ١٤١٠هـ)



● الطواف حول الكعبة (محمد صادق ١٨٨٠ م) ●



● سوق الخمين، في الطواف (فيلد ١٨٩١ م) ●



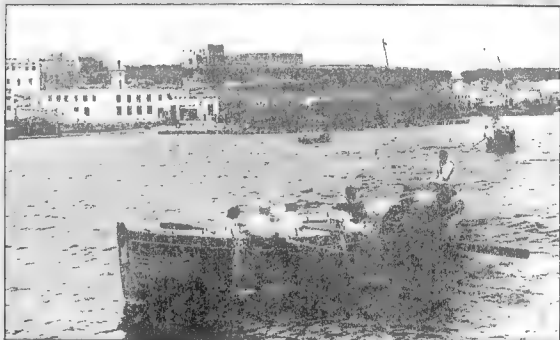
● خان الغدادة، في حدة (فيلد ١٩٣٨ م) ●



● بلدة الأحساء (ماكي ١٩٢٤ م) ●

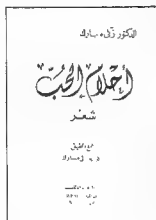


● منظر عام للرياض (تشكبير ١٩١٤ م) ●



● مرفأ الوجه (البعثة العسكرية الفرنسية في جدة ١٩١٨ م) ●





- أحلام الحب « شعر »
- د. زكي مبارك
- ١١١ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ
- دار الزهراء للنشر - القاهرة



- معجم جبال الجزيرة
- « الجزء الأول »
- طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد ابن عبد العزيز « حفظه الله »
- عبد الله بن محمد بن خميس
- ٦٥٩ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ



- مدينة محاصيل صير .
- « عروس تهامة »
- عبد الله بن موسى الطائر
- ١٢٢ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ
- الناشر دار الطائر للنشر والتوزيع بالرياض .



- لماذا أسلم هؤلاء الأجانب؟
- أحمد حامد
- ١٢٦ صفحة - الطبعة الأولى



- شؤون الحرمين الشريفين في العهد العثماني
- في ضوء الوثائق التركية العثمانية
- د. محمد عبد اللطيف هريدي
- ١٦٨ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ
- دار الزهراء للنشر - القاهرة



- من عيون الشعر الشمسي
- أو طرافف الكلام من شعر العوام
- جمع وتأليف: عبد اللطيف السعود أباطين
- الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

*The writers' views do not necessarily reflect
those of the magazine*



Annual Subscriptions

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent
of 4 issues price: SR 20.
- Non-Arab Countries : US 6 \$.

- *Articles can not be returned to
authors whether published or not.*
- *Articles are arranged technically
regardless of the writer's prestige.*

• PRICE PER ISSUE •

- | | | |
|----------------|---|-------------|
| — Saudi Arabia | : | 3 Riyals |
| — U.A.E. | : | 4 Dirhams |
| — Qatar | : | 4 Riyals |
| — Egypt | : | 40 Piastres |

- | | | |
|----------------------|---|--------------|
| — Morocco | : | 5 Dirhams |
| — Tunisia | : | 400 Millimes |
| — Non-Arab Countries | : | 1 U.S. \$ |

• Distributors •

Saudi Arabia : Saudi Distribution Co
P.O.Box 13195, Jeddah 21493
Tel. 6694700

Abu-Dhabi : P.O.Box 3778, Abu Dhabi,
Tel. : 323011

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library.
P.O.Box 2007, Tel. : 228552

Qatar : Dar-Al-Thakafa,
P.O.Box 323, Tel. : 413180

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est.,
Manama, P.O.Box 224, Tel. : 262026

Egypt : Al-Ahram Distributing Est.,
Al-Gala'a Street, Cairo, Tel. : 755500

Tunisia : The Tunisian Distributing
Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sharifia Distributing
Company,
P.O.Box 683, Casablanca, 05.

● قسيمة اشتراك ●

أرفق هيكا مقبول الدفع

باسم دار الملك عبد العزيز بالرياض/ عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم:

العنوان:

رقم التلكس أو الفاكس: ٢٥٠ رقم التلكس

● الاشتراك: ٢٠ ريال داخل المملكة العربية السعودية

● البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

● دولارات خارج البلاد العربية.



مجلة لصاية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض، ١١٤٦١ ✉

٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٣٣١٨ ☎

رقم الفاكس: ٠٠ / ٩٦٦ / ٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



● Subscription card ●

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me
check enclosed for \$

Name

Address

City Country

☎ Fax.

Annual Subscriptions

- Saudi Arabia: 20 Riyals
- Arab Countries: The equivalent of 4 issues Price: SR 20.
- Non Arab Countries: US 6\$



address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11481
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia





EDITOR-IN-CHIEF

Mohammad Hussein Zeidan

*Director General
of "ADDARAH" and
Secretary General of King
Abdul Aziz Research Centre*

Abdullah Hamad Al-Hoqail

Editorial Board

DR. MANSOUR IBRAHIM AL-HAZMI

ABDULLAH ABDUL-AZIZ BIN EDRIS

DR. ABDUL-RAHMAN AL-TAYYEB AL-ANSARI

DR. ABDULLAH AL-SALEH AL-UTHAYMEEN

DR. MOHAMMAD AL-SULAYMAN AL-SUDAIS

Editorial and Technical Secretary

MUSTAFA AMIN JAHIN

Articles

articles should be
directed to the
Editor-in-chief
☎ : 4417020

Editorial Board

All Correspondence
should be directed to:
☎ : 4412318 - 4413944
Fax: 4412316

Subscriptions

Subscriptions should
be directed to king
Abdul Aziz research
centre



IN THE
NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL
THE BENEFICENT

**King Abdul Aziz
Research Centre**



- *Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.*
- *Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.*

Objectives :

- *To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.*
- *TO issue a cultural magazine carrying its name.*

ADDARAH.

- *In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.*

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research
Centre - Riyadh

No. "1" • Year 16 • May, June, July 1990 A.D..

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia

• Facsimile No : 00966/1/4417020



إدارة الجوازات والحدود

٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٢٣١٨ ١١٤٦١ الرياض ٢٩٤٥ ☒

رقم الفاكسميلي : ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

	ذو الحجة JUNE JULY 91	ذو القعدة MAY JUNE	شوال APR. MAY.	ربيعان MAR. APR.	شعبان FEB. MAR.	رجب JAN. FEB.	حادي الآخرة DEC.90 JAN.91	حادي الأول NOV. DEC.	ربيع الآخر OCT. NOV.	ربيع الأول SEP. OCT.	صفر AUG. SEP.	المحرم JULY 90 AUG.	
MON.			15 ١									23 ١	الاثنين
TUES.			16 ٢					18 ١			21 ١	24 ٢	الثلاثاء
WED.		15 ١	17 ٣					16 ١	19 ٢		22 ٢	25 ٣	الأربعاء
THU.	13 ١	16 ٢	18 ٤					17 ٢	20 ٣		20 ١	23 ٣	الخميس
FRI.	14 ٢	17 ٣	19 ٥					15 ١	18 ٢	21 ٤	19 ١	24 ٤	الجمعة
SAT.	15 ٣	18 ٤	20 ٦					16 ٢	19 ٤	22 ٥	20 ٢	22 ٣	السبت
SUN.	16 ٤	19 ٥	21 ٧	17 ١	17 ٣	20 ٥	23 ٦	18 ١	21 ٣	23 ٤	26 ٦	29 ٧	الأحد
MON.	17 ٥	20 ٦	22 ٨	18 ٢	18 ٤	21 ٦	24 ٧	19 ١	22 ٤	24 ٥	27 ٧	30 ٨	الاثنين
TUES.	18 ٦	21 ٧	23 ٩	19 ٣		22 ٧	25 ٨	20 ٣	23 ٥	25 ٦	28 ٨	31 ٩	الثلاثاء
WED.	19 ٧	22 ٨	24 ١٠	20 ٤	20 ٦	23 ٨	26 ٩	21 ٤	24 ٦	26 ٧	29 ٩	1 ١٠	الأربعاء
THU.	20 ٨	23 ٩	25 ١١	21 ٥	21 ٧	24 ٩	27 ١٠	22 ٥	25 ٧	27 ٨	30 ١٠	2 ١١	الخميس
FRI.	21 ٩	24 ١٠	26 ١٢	22 ٦	22 ٨	25 ١٠	28 ١١	23 ٦	26 ٨	28 ٩	31 ١١	3 ١٢	الجمعة
SAT.	22 ١٠	25 ١١	27 ١٣	23 ٧	23 ٩	26 ١١	29 ١٢	24 ٧	27 ٩	29 ١٠	1 ١٢	4 ١٣	السبت
SUN.	23 ١١	26 ١٢	28 ١٤	24 ٨	24 ١٠	27 ١٢	30 ١٣	25 ٨	28 ١٠	30 ١١	2 ١٣	5 ١٤	الأحد
MON.	24 ١٢	27 ١٣	29 ١٥	25 ٩	25 ١١	28 ١٣	31 ١٤	26 ٩	29 ١١	1 ١٢	3 ١٤	6 ١٥	الاثنين
TUES.	25 ١٣	28 ١٤	30 ١٦	26 ١٠	26 ١٢	29 ١٤	1 ١٥	27 ١٠	30 ١٢	2 ١٣	4 ١٥	7 ١٦	الثلاثاء
WED.	26 ١٤	29 ١٥	1 ١٧	27 ١١	27 ١٣	30 ١٥	2 ١٦	28 ١١	31 ١٣	3 ١٤	5 ١٦	8 ١٧	الأربعاء
THU.	27 ١٥	30 ١٦	2 ١٨	28 ١٢	28 ١٤	31 ١٦	3 ١٧	29 ١٢	1 ١٤	4 ١٥	6 ١٧	9 ١٨	الخميس
FRI.	28 ١٦	31 ١٧	3 ١٩	29 ١٣	1 ١٥	1 ١٧	4 ١٨	30 ١٣	2 ١٥	5 ١٦	7 ١٨	10 ١٩	الجمعة
SAT.	29 ١٧	1 ١٨	4 ٢٠	30 ١٤	2 ١٦	2 ١٨	5 ١٩	1 ١٤	3 ١٦	6 ١٧	8 ١٩	11 ٢٠	السبت
SUN.	30 ١٨	2 ١٩	5 ٢١	31 ١٥	3 ١٧	3 ١٩	6 ٢٠	2 ١٥	4 ١٧	7 ١٨	9 ٢٠	12 ٢١	الأحد
MON.	1 ١٩	3 ٢٠	6 ٢٢	1 ١٦	4 ١٨	4 ٢٠	7 ٢١	3 ١٦	5 ١٨	8 ١٩	10 ٢١	13 ٢٢	الاثنين
TUES.	2 ٢٠	4 ٢١	7 ٢٣	2 ١٧	5 ١٩	5 ٢١	8 ٢٢	4 ١٧	6 ١٩	9 ٢٠	11 ٢٢	14 ٢٣	الثلاثاء
WED.	3 ٢١	5 ٢٢	8 ٢٤	3 ١٨	6 ٢٠	6 ٢٢	9 ٢٣	5 ١٨	7 ٢٠	10 ٢١	12 ٢٣	15 ٢٤	الأربعاء
THU.	4 ٢٢	6 ٢٣	9 ٢٥	4 ١٩	7 ٢١	7 ٢٣	10 ٢٤	6 ١٩	8 ٢١	11 ٢٢	13 ٢٤	16 ٢٥	الخميس
FRI.	5 ٢٣	7 ٢٤	10 ٢٦	5 ٢٠	8 ٢٢	8 ٢٤	11 ٢٥	7 ٢٠	9 ٢٢	12 ٢٣	14 ٢٥	17 ٢٦	الجمعة
SAT.	6 ٢٤	8 ٢٥	11 ٢٧	6 ٢١	9 ٢٣	9 ٢٥	12 ٢٦	8 ٢١	10 ٢٣	13 ٢٤	15 ٢٦	18 ٢٧	السبت
SUN.	7 ٢٥	9 ٢٦	12 ٢٨	7 ٢٢	10 ٢٤	10 ٢٦	13 ٢٧	9 ٢٢	11 ٢٤	14 ٢٥	16 ٢٧	19 ٢٨	الأحد
MON.	8 ٢٦	10 ٢٧	13 ٢٩	8 ٢٣	11 ٢٥	11 ٢٧	14 ٢٨	10 ٢٣	12 ٢٥	15 ٢٦	17 ٢٨	20 ٢٩	الاثنين
TUES.	9 ٢٧	11 ٢٨	14 ٣٠	9 ٢٤	12 ٢٦	12 ٢٨	15 ٢٩	11 ٢٤	13 ٢٦	16 ٢٧	18 ٢٩		الثلاثاء
WED.	10 ٢٨	12 ٢٩		10 ٢٥	13 ٢٧	13 ٢٩		12 ٢٥	14 ٢٧	17 ٢٨	19 ٣٠		الأربعاء
THU.	11 ٢٩			11 ٢٦	14 ٢٨	14 ٣٠		13 ٢٦	15 ٢٨	18 ٢٩			الخميس
FRI.				12 ٢٧	15 ٢٩			14 ٢٧	16 ٢٩				الجمعة
SAT.				13 ٢٨	16 ٣٠			15 ٢٨	17 ٣٠				السبت
SUN.				14 ٢٩				16 ٢٩					الأحد
MON.								17 ٣٠					الاثنين

١٩٩١/٩٠ ميلادية
90/1991 A.D.



١٤١١ هجرية
1411 A.H.

اليوم الوطني للمملكة .
الإجازات الرسمية .

- ١٣٩٦ هـ ، صدرت الموافقة السامية رقم ١٢٦٠٨/أ/٥ ، بإنشاء المركز الوطني للوثائق والمخطوطات بالدارة .
- ١٣٩٢ هـ ، صدور المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ ، بإنشاء الدارة .

ADDARAH



ISSUE'S GIFT
INDEX 15 YEARS

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh

No. "1" • Year 16 • May, June, July 1990 A.D.



الجمهورية



مجلة لسياسة محكمة تصدر عن سلطة الحكم الفلسطيني

العدد الثاني السنة السادسة عشرة - الحزم - شهر ربيع الأول ١٤٢٥





سورة الذاريات الآية (٥٨)



بسم الله الرحمن الرحيم



كارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي رقم م/٤٥ في ٨/٥/١٣٩٢ له كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية ، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها .

والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها ، وآثارها الفكرية والفكرية بعامة ، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها ، وطلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها ، وإصدار مجلة تحمل اسمها .

كما أنها ، المركز الوطني للوثائق والمخطوطات ، ، بمقتضى الموافقة السامية رقم ١٢٦٨/٥ في ٢٠/٨/١٣٩٦ هـ .

مجلة فصلية محكمة تصدر عن كارة الملك عبد العزيز

العدد الثاني : السنة السادسة عشرة -

الحرم ، مكة - ربيع الأول ١٤١١ هـ

٢٩٤٥ - الرياض : ١٤١٦ هـ : السنة العزمية السرمدة

رقم الماكسمل : ١٠/٩٦٦/١٤١٧-٢٠



رئيس التحرير

محمد حسين زيدان

الأمين العام للدارة
والنشر العام للمجلة

عبد الله بن محمد الحفيل

هيئة التحرير

د. منصور إبراهيم الحازمي

عبد الله بن عبد العزيز بن لدريس

د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري

د. عبد الله الصالح العتيبي

د. محمد سليمان السديس

سكرتير التحرير ، والمشرف الفني :

مصطفى أمين جاسين

الاشتراكات

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز

الإدارة والتحرير

☎ ٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٣٣١٨
الفاكس : ٤٤١٣٣١٦

البحوث

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
☎ : ٤٤١٧٠٢٠

● آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ●



✳ الاشتراكات السنوية ✳

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .
- وفي البلاد العربية ما يعادلها .
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

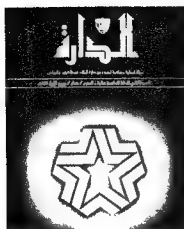
- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة أو بالكمبيوتر على ألا تزيد عن ثلاثين صفحة من القطع المتوسط ، وأن يكون اسم الباحث رباعياً ، وأن يذكر عنوانه مفصلاً .
- ترسل البحوث سريعاً إلى المحكمين ، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة .
- ترتيب البحوث داخل العدد يتبع لأصناف فيه لا علاقة لها بمكانة الباحث .
- لن ينظر في البحوث غير المسوَّفة لشروط المجلة .
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

قيمة المصداق

السعودية : ثلاثة ريالالات - الامارات العربية : أربعة دراهم
قطر : أربعة ريالالات - مصر : ٤٠ قرشاً - المغرب خمسة دراهم - تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للمصداق

الموزعون

- السعودية : الشركة السعودية للتوزيع
☒ جنة ٢١٤٩٣ - ☎ ٦٦٩٤٧٠٠
- ☎ الرياض ٤٧٧٩٤٤٤
- أبو ظبي : مكتبة المنبر
☒ ٣٣٧٨ أبو ظبي - ☎ ٣٣٣٠١١
- دبي : مكتبة دار الحكمة
☒ ٢٠٠٧ - ☎ ٢٢٨٥٥٢
- قطر : دار الثقافة
☒ ٣٣٣ - ☎ ٤١٣١٨٠
- البحرين : مؤسسة اللال للتوزيع
☒ ٢٢٤ القامة - ☎ ٢٦٢٠٢٦
- مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء - القاهرة ☎ : ٧٥٥٥٠٠
- تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج
- المغرب : الشركة الشرقية للتوزيع
☒ 683 الدار البيضاء 5



● غلاف العدد ●

في هذا العدد

- الافتتاحية رئيس التحرير ٥ - ٦
- الحضارة الإسلامية بين التحدي والاستجابة أ. مصطفى محمد طه ٧ - ٣٢
- رأي حول دراسة نص للمتنبي أ. محمد عبدالصمد الإجراوي ٣٣ - ٣٩
- علم الدلالة وتطور النظرية المعيارية د. منذر عياشي ٤٠ - ٧٠
- إيواء المستجير في شعر كل من الخطيئة وجريز د. محمد سليمان السديس ٧١ - ١٠١
- نظرية العناصر الأربعة د. جلال شوقي ١٠٢ - ١١٦
- الحب العذري بين الشاعر عروة بن حزام في النونية والشاعر قاسم بن محمد بن عبد الوهاب الفيحاني د. فضل عمار العماري ١١٧ - ١٣٥
- من قضايا السجع د. محمد يونس عبدالعال
- لغة المفارقة رضوان ١٣٦ - ١٦٩
- ترجمة د. محمد منصور أبا حسين ١٧٠ - ١٩٣
- أبو علي الحائمي والوحدة في العمل الشعري بين القدماء والمحدثين أ. وصفي علي حرب ١٩٤ - ٢٠٨
- علوم وفنون أ. مصطفى أمين جامين ٢٠٩ - ٢٢١

الافتتاحية

العرب .. التسامح ولا حقد ..



• بقلم رئيس التحرير •


والعرب ما كانوا وهم قبائل يحملون الحقد وإنما هم يتحاملون
بشيء من البغضاء على من حولهم سواء كانت إمبراطورية
الفرس في الحيرة، والعراق ومن إليهما على ساحل الخليج الأزرق، أو
على الرومان في الشام ومصر ومن إليهما فالإمبراطوريتان، ومن
الإرهاص للإسلام قد حجزتهم الصحراء كأنما القفر والفقر سلاح في يد
القبائل العربية دفع عنها بل ودافع كذلك ولئن تباعضوا فيما بينهم
إذا ما أدهروا يتقاتلون على النجوع، فإنهم بكل هذا الغضب لا
يحملون الحقد لا على من استبد عليهم أو استفزههم، فابتز بعض
أرضهم ولا على أنفسهم.

ابتعدوا عن الحق، فإذا هو السلاح الذي انتصروا به يوم جاءهم النصر بهذا الإسلام، الدين الحنيف بالوحدة في ظلال كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة. تم لهم الفتح العظيم، والمجد الخالد، والحضارة الوسيط، فما فتحوا أرضاً فصبوا الحق على إنسانها، كانوا السماحة بكل الوضوح وكانوا التسامح بكل التوضيح، فإذا أبناء الموالي يفخرون بأنهم منهم حين استعربوا، ويفخر العرب بهم، فإذا أبناء الموالي والأفذاذ من العرب أئمة في أكثر من فرع في اللغة، والفقه والفلسفة والاكتشاف لم يرفضوا من اليونان حضارتهم، ولا من الفرس ثقافتهم، ولا من الهند علومهم ولا من الصين قراطيسهم، وسكرهم، وحريهم. كل ذلك، لأن الحق لم يكن فإذا هي الروعة والبراعة. ولكن حين اشتعلت القومية في شامهم فأشعلت الشعوبية في شرقهم فإذا هم وقد خلوا من كل حق يصلون إلى وضع يتأخرون فيه يوماً بعد يوم، فانتصرت الشعوبية، وغزو التتار وقبله غزو الصليبيين، لأن السلاح الذي بأيديهم قد تفرق أصبحوا شيعاً وأحزاباً. فلو كان لديهم شيء من الحق لجمعهم الحق فالحق سلاح في يد الشعوب، فَرَّغَ وجدان العربي منه فما أحسن أن يعودوا اليوم إلى هذا الجامع المانع الصوان لعقيدتهم، ولغتهم، وأرضهم ألا وهو الحق، فاليهود سلاحهم الأول الحق، فلماذا لا يشتد حقنا اليوم، يجمعنا ويمنع عنا، أهو التواكل أم هو التآكل؟ لا بل هو فقدان الحق. فكل الذين يتألبون اليوم لم يتناسوا حقدهم فمالنا ننسى هذا الحق. لو مكنا الحاقدين لما تجرعنا سموم الفرقى وطغيان العدو.

• محمد حسين زيدان •

الحضارة الإسلامية بين التحدي والاستجابة

الأستاذ مصطفى محمد ط

 مدخل عام في هذا البحث - المتواضع - عن الحضارة الإسلامية بين التحدي والاستجابة سأحاول محاولة علمية جادة بلورة قضية بحثية - حسب المنهج الأكاديمي البحث - أراها على جانب كبير من الأهمية ألا وهي قضية دراسة الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية علمية وهي التحدي والاستجابة. وهذه النظرية دقيقة كمحاولة علمية لتفسير كنه حركة التاريخ الخفية الإيقاع في سرعتها وديمومتها نحو الأفضل.

وأهمية هذه القضية ترجع - حسب وجهة نظري الخاصة - إلى سببين حيويين:

أولهما: مكانة صاحب النظرية «أرنولد توينبي» على مستوى البحث والدرس التاريخي والتحليل المنهجي لقضايا التاريخ عالمياً.

ثانيهما. هو ذلك الحيز الحيوي الذي احتلته الحضارة الإسلامية وقضاياها في دراسات «أرنولد توينبي» ذلك المؤرخ العالمي الفذ وطروحاته بخصوص وضعية هذه الحضارة بين الحضارات الأخرى التي اختارها «توينبي» كنماذج بحثية - لمعرفة الهيكلية العامة لمسيرة الإنسان الحضارية على ظهر هذا الكوكب الأرضي وذلك من خلال دراساته الواعية للحضارات البشرية التي درس عبر نشوئها وارتقائها وأخيراً سقوطها الملامح العامة والخاصة لتاريخ الإنسانية قاطبة عبر رحلته الجديدة.

إن نظرية «التحدي والاستجابة» - والتي قال بها المؤرخ «أرنولد توينبي» تعد إحدى النظريات الفريدة التي درس على ضوءها العلماء - أي علماء التاريخ والحضارة والباحثون عن الإبداع الحضاري البشري في جميع مناحيه ومناشطه المتنوعة.

ومن هنا وجب علينا نحن المسلمين ضرورة دراسة إبداعنا الحضاري الإسلامي في واقعه التاريخي ووضعيته الراهنة وكذلك محاولة استشراف ملامح مستقبله المنشود له - على ضوء هذه النظرية دراسة واعية حسب رؤية علمية منهجية.

وفي بحثي المتواضع هذا سوف أقوم بدراسة عدة محاور حتى يكون هناك بناء معرفي وتصور منهجي لبنائية هذا البحث حسب قناعاتي المعرفية.

و تلك المحاور هي:

المحور الأول: سيعالج هذا المحور ماهية النظرية وطبيعتها وأبعادها وآفاقها ومكانتها بين نظريات تفسير حركة التاريخ وقيام الحضارات وانهايارها، وذلك من منطلق أن الحضارات ما هي - في طبيعة الحال - إلا إفرازات بشرية بحتة سواء في بعدها المعنوي بعد استلهاهم عطاء السماء أو بعدها المادي كنتاج لعبقريّة الشعب المبدع لها.

وحدة عضوية علمية بينها. وبين التدخل أحوال إلا عندما تقتضي الضرورة العلمية ذلك، أما فيما عدا هذا فالنصوص مستقاة من مراجعها الأصلية والتي أشرت إليها حسب طبيعة البحث العلمي الأكاديمي.

وفي سبيلنا حول المحاور السابقة نقول: إلى تكوين البحث الفكري والمعرفي والمنهجي التحليلي.

المحور الأول: ماهية النظرية؛ تعد نظرية «أرنولد توينبي» (١٨٨٩ - ١٩٧٥م). من أهم نظريات فلسفة التاريخ، فهو مؤرخ معاصر عاش وشاهد مشكلاتنا العلمية. الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت. كذلك كان يحرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً وهو ليس مؤرخاً عادياً. بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسرة قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريباً في عمق وخصوبة وموضوعية. ومن ثم فإن ما يوجه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد أنهم يقيمون أبراجاً ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب وإنما حرص على أن يكون أكثر قرباً من موضوع دراسته بأسفاره ورحلاته وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر^(١).

ولقد كان الباحث الكامن وراء انبثاق هذه النظرية إلى دنيا الواقع البحثي هو قراءة «أرنولد توينبي» للكتاب المقدس (العهد القديم) التوراة كما يرى ذلك الأستاذ فؤاد محمد شبل.

ويعد معرفة الملامح العامة لمكانة واضع النظرية بين فلاسفة التاريخ ومعرفة الأسباب الدافعة لوضعها. أرى لزماً علينا معالجة كنه النظرية نفسها وسنرى أن نظرية التحدي والاستجابة تتجسد لنا في أن خلاصة هذه النظرية، من حيث استخدامها في التفسير التاريخي، هو أن الباحث عندما يبحث في التاريخ مجتمعاً من المجتمعات أو حضارة من الحضارات، عليه أن يبحث في نقاط التحدي التي واجهت هذا المجتمع وكيفية الاستجابة لهذا التحدي؛ وذلك لأن العلاقة بين

التحدي والاستجابة تفسر تطور المجتمع من حالة إلى أخرى^(٢).

ومن هنا نرى أن «توينبي» يجعل العامل الإيجابي في نشأة الحضارات ينحصر في عنصرَي التحدي والاستجابة - الذي جعل منه نظرية في تفسير التاريخ أطلق عليها نظرية التفسير الحضاري - فالظروف الصعبة التي يعيش فيها مجتمع من المجتمعات هي الحافز الأول إلى خلق الحضارة، أو بعبار أخرى إن أي مجتمع يتعرض لمصائب (استعمار- غزوات) ويستجيب لهذه المصائب بالتحدي يكون قد وضع أول خطوة له في بناء سيادته - ويكون انهيار الحضارة بسبب قصور المجتمع المتحضر عن مواصلة عملية التحدي والاستجابة لما أنغمس فيه من خمول وترف أو لما قد يصل إليه المجتمع من (مركب العظمة)^(٢).

ولكي تتضح لنا الأبعاد الحقيقية لهذه النظرية الفذة في تفسير التاريخ ونشوء وسقوط الحضارات، لابد لنا من معرفة ما هي طبيعة العلاقة بين حدى النظرية ؟ أي التحدى والاستجابة ومعرفة أيضا ما هي صور هذه العلاقة ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: ومن خلال استفهام يطرح نفسه، هل يظل التحدي إلى ما لا نهاية؟ أي بحيث كلما أشتد التحدي عظمت الاستجابة.

وهل كل تحدٍ يستثير استجابة ناجحة ؟ إن علاقة الاستجابة بالتحدي تتخذ إحدى صور ثلاث:

١ - إن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن استجابة ناجحة.

٢ - أن يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الآخر.

٣ - أن يصل التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة. وهذه هي وحدها الاستجابة الناجحة. ولكن ليس التحدي الأمثل هو ذلك الذي يستثير استجابة ناجحة واحدة. ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحدياً للطرف الأول تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد - أي من حالة الين (الركود) إلى حالة اليانج

(القوة الدافعة) - (البين والبايج كلمتان من اللغة الصينية) - مرة أخرى حتى يصبح الفعل ورد الفعل ايقاعاً منتظماً يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانية لا الوقوف بها عند حاله التوازن^(٤).

وبعد أن عرفنا صور العلاقة بين عنصري النظرية وهما التحدي والاستجابة أرى أن نحاول معرفة العمق التاريخي الحيوي لهذه النظرية. وسوف يتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن البصمة التاريخية الحضارية للعقل المسلم مجسداً في عبقرية ابن خلدون النادرة وذلك باعتباره الوضع الأول لمنهج فلسفة التاريخ - كانت وراء انجاس هذه النظرية إلى دنيا الواقع البحثي. وكان فكر ابن خلدون الوقاد هو المؤثر الأول على رؤية «توينبي» في تفسيره لحركة التاريخ. وهذه البصمة الظاهرة تتجلى لنا في أنه على الرغم من أن فكرة (توينبي) تبدو بعيدة عن نظرية ابن خلدون، إلا أنها ليست في الحقيقة سوى نظرية ابن خلدون - نظرية التعاقب الدوري للحضارات - في ثوب قشيب - وفي مصطلحات حديثة فتوينبي ربط بداية التحضر بعملية التحدي والاستجابة لهذا التحدي، ونحن نجد في مرحلة البداوة عند ابن خلدون ما يؤكد هذا أيضاً، إذ أن مرحلة البداوة عند ابن خلدون تعد مرحلة الحيوية والنشاط الذي يدفع المجتمع إلى الانتقال إلى مرحلة التحضر، كما نجد مرحلة الإنهيار عند «توينبي» شبيهة من حيث الأسباب والدوافع بمرحلة الترف عند ابن خلدون.

وإذا كان «توينبي» يرى أن انهيار الحضارات لا يشكل أزمة انفصال بين الحضارات؛ لأن عناصر الحضارات السالفة متضمنة في الحضارات الناشئة مهما بلغ مستوى انهيارها، فإن في نظرية ابن خلدون ما يشبه هذا من حيث قيام الحضارة الحديثة على (انقراض) الحضارة السالفة^(٥).

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة وبيان الصور المتباينة للتحدي والاستجابة سواء على المستوى السلبي أو الإيجابي فإننا سوف نرى - وذلك بعد التحليل العلمي الدقيق، أن هناك مرحلتين للاستجابة السلبية هما:

الدين حيث الحياة الروحية عند توينبي هي المحك الحقيقي لرقى المجتمعات، ويلاحظ أن مسار حياة هؤلاء الصنوة يمر بمرحلتين (صورتان) (٧) هما :

١ - مرحلة الاعتزال (الاعتكاف) عن هذا المجتمع - الذي ينتمون إليه وخصوصاً سلبياته حيث تتاح لهم فرصة نضج الطاقات والارتقاء الروحي - وهي تتسم بأنها مرحلة من الانفصال عن التيار المنحدر لمجتمع في طور الإنحلال وقد تكون هذه العزلة من اختيار المخلص نفسه وبمحض إرادته هروبا من مجتمعه ولكنها مرحلة لازمة لفترة الاستنارة الروحية.

٢ - مرحلة العودة؛ حيث يقوم المخلص بالدعوة إلى قيم عليا جديدة يناشد أفراد مجتمعه أن يتساموا من أجل ارتقاء المجتمع. ويعطي لنا توينبي الأمثلة الحية على مصداقية هذه المرحلة من واقع تاريخ الأديان ويقول: من ذلك أن صعود موسى عليه السلام إلى الجبل ميقات ربه تعد فترة من التجلي الروحي، عاد بعدها حاملاً الألواح، ومبشراً بالناموس أول تشريع سماوي على الأرض. وبوذا يقضي سبع سنوات من العزلة يفكر في آلام الناس، وينشد الخلاص ثم يعود إلى المجتمع بعد أن حقق لنفسه مرحلة الاستنارة. والسيد المسيح عليه السلام وفراره إلى مصر ثم عودته إلى القدس تستقبله الجماهير، ومحمد عليه الصلاة والسلام وتعبده في غار حراء ليعود مبشراً بالدعوة الإسلامية الخالدة، ومرحلة الاعتزال والعودة تجدها أيضاً في حياة المخلصين الذين استجابوا للتحدي بنجاح في مرحلة انهيار المجتمعات سواء من الصوفية (أبو حامد الغزالي)، أو القديسين والأولياء أو الساسة أو المفكرين والطاقة التي يفجرها المخلص بعد العودة تشمل شتى مظاهر الحضارة (٨).

ونلاحظ هنا أن توينبي أثناء حديثه عن المخلصين قد ساوى بين أنبياء الله (موسى - عيسى - محمد عليهم السلام جميعاً) وهم الذين يتلقون الوحي من السماء لكي يسدد خطاهم على درب الهداية، وبين واضعي الأديان الوضعية من البشر (بوذا) والفلاسفة والمتصوفة (أبو حامد الغزالي). وهذا الخلط في منظور الإسلام لا يصح، ومرجع ذلك هو أن بصمات الفكر الغربي واضحة على عقلية

تويني ورؤيته عند دراساته لهذه النماذج ودورها في النهوض الحضاري لأمتهم. وبالنسبة لحضارتنا الإسلامية فإنها قد حوت بهاتين المرحلتين (الاعتكاف - العودة) فلقد اعتكف في دورة الروح - عصر النبوة والخلفاء الراشدين - وعادت في دورة سيطرة العقل - العصر الأموي وما تلاه من عصور - ثم جاءت عصور الانحطاط بعد عصر الموحدين. حسب تقسيم مالك بن نبي لدورات الحضارة الإسلامية تاريخياً.

المحور الثاني: تطبيق النظرية حضارياً:

لقد تفرد تويني بنظريته التي بزت غيرها من النظريات في تفسير التاريخ . وتفرّد أيضاً في دراساته التاريخية وحضارية عن المؤرخين السابقين الذين يعتبرون الأمم المستقلة أو الدول القومية مجالات للدراسة التاريخية، ويرى أن المجتمعات الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية أو دول المدن المستقلة أو أية جماعات سياسية أخرى هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخية^(٩).

وتتضح لنا معالم تطبيق النظرية حضارياً من خلال تلك المعالجة الواعية للمؤرخ (أرنولد توينبي) الذي يقسم تجارب الأمم إلى دول أو أمم كما فعل من سبقوه، بل أخذها مجموعات (Societies-communities) وفي كل جماعة تدخل مجموعة من الأمم تشترك في تجربة حضارية واحدة. وقد اختار توينبي من هذه التجارب إحدى وعشرين تجربة عكف على دراستها في تعمق متبعاً منهج شبنجلر في تحليل التاريخ أو فولوجيته (أي فقه التاريخ)، ولكنه حرص على ألا يفقد نفسه في عناء تتبع الحوادث وتفصيلها، بل مضى يبحث عن أسباب قيام الجماعة التي يدرسها ويستقصي عوامل نجاحها أو فشلها^(١٠). والإحدى وعشرين حضارة التي اختارها توينبي لدراسته ك مجال خصب لتطبيق نظريته هي المجتمعات الحضارية الآتية: المصرية، السومرية، البابلية، الحيثية، السريانية، المينوتية، (في جزر بحر ايجيه وكريت)، الهلينية، الايرانية، العربية، الهندوكية، الهندية، الصينية حضارات الشرق الأقصى (الصينية، الكورية، اليابانية)، الانديانية، البوقاتقية، المايانية،

المسيكية، الارثوذكسية المسيحية البيزنطية، الارثوذكسية المسيحية الروسية، والحضارة الغربية. ويضيف توينبي إلى هذه المجموعة مجموعات أخرى قد توقفت في مرحلة من تاريخها عن النمو الحضاري وهي البولينية الاسكيمية البدوية، العثمانية والاسباطية^(١١). ولقد تأمل توينبي بعد ذلك التاريخ الحضاري المعروف ودرس ما تنطوي عليه هذه المجتمعات دراسة مقارنة وقرر وجود عدد من الوحدات الاجتماعية التي تميزها خصائص معينة وتجمعها أطوار حضارية متشابهة وتصلح وحدها في رأيه للدراسة التاريخية^(١٢).

وما هو جدير بالملاحظة أن معظم هذه الكيانات الحضارية التي سادت يوماً ما في مسيرة التاريخ البشري، وتركت بصماتها على جبين الفكر الحضاري للبشرية، قد اندثرت، ولم يبق منها إلا خمسة كيانات حضارية، لا تزال باقية حتى اليوم وهذه الكيانات الباقية هي:

(١) الحضارة الغربية الأوروبية المسيحية بفرعيها.

(٢) الحضارة الأوروبية المسيحية الارثوذكسية (روسيا وجنوب شرق أوروبا).

(٣) الحضارة الإسلامية وموطنها الشريط الصحراوي والمداري الذي يبدأ عند المحيط الأطلسي ويستمر إلى سور الصين ويشمل مناطق استوائية واسعة.

(٤) الحضارة الهندية في شبه القارة الهندية ومعظمها استوائي.

(٥) الحضارة الشرقية القصوى التي تقوم في وسط الشرق الآسيوي المعتدل وجنوب شرق آسيا الاستوائي^(١٣).

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه يجب التوقف عندها طويلاً ونحن ندرس محاولة توينبي لتطبيق نظريته على دراسة الإبداع الحضاري للبشرية، وذلك عندما يرد إبداع الحضارات المعجز إلى الأديان لا الامبراطوريات وذلك لأن الامبراطوريات حسب وجهة نظره البناء ليست هي مقياس الحضارة، بل على

العكس أنها تمثل بداية مرحلة إنهيار الحضارة، إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، وهي لا تحمل إلا سلاماً مؤقتاً ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها، على عكس ذلك الأديان، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ. وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمس سالفة الذكر فذلك في حدود هذه الأديان وبسبب منها^(١٤) ولنا رؤية إسلامية في هذا التحليل تخالف توينبي في جعله كل الأديان في مستوى واحد من حيث قدرتها على التغيير الحضاري. ونرى من جانبنا أن هذا التصور التوينبي قاصر ولا ينطبق على الأديان السماوية التي حرفت وكذلك الأديان الوضعية وإنما القدرة الفعالة للدين على التغيير الحضاري الشامل تنطبق تمام الانطباق على الإسلام دين الله الخالد ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾ (البقرة آية ١٣٨).

ولم يقتصر تطبيق النظرية حضارياً على المجال المادي من الحضارة فقط، بل امتد إلى المجال الروحي من الحضارة أيضاً ولكي ندلل على مصداقية هذه المقولة سنحاول إبراز الإشارات التي احتوت عليها دراسة توينبي وتؤكد لنا هذا الكلام.

ولقد ضرب لنا توينبي عدة أسئلة تبرز التحدي والاستجابة من واقع الكتب الدينية، وإن كان بعضها قد جانبه الصواب حسب التصور الإسلامي الصادق.

وفيما يلي تلك النماذج التي تدل دلالة واضحة على وجود عمق للنظرية في المجال الروحي، وهذا العمق يتضح لنا من خلال «أن الالتقاء بين شخصين فوق مستوى البشر هو مدار طائفة من المآسي العظمى التي تصور المخيلة البشرية. فالالتقاء بين ياهوا والحية هو حبكة قصة سقوط الإنسان في (سفر التكوين)، وكذلك الالتقاء بين الرب والشيطان هو موضوع سفر أيوب»^(١٥).

ولقد قدم لنا الأستاذ الدكتور - حسين مؤنس - العمق التاريخي والتحليل المنهجي للتحدي والاستجابة في المجال الروحي من خلال ضرب الأمثلة الحية من واقع دراسات توينبي نفسه فيقول:

«إن توينبي يصور هنا التحدي تصويراً درامياً يدل على إطلاع خارق للعادة على ثقافة البشر ومن أمثلة التحدي عنده نزول آدم إلى الأرض ومواجهته تحدي الحياة كاملاً (حسب التصور الإسلامي هذا التفسير غير مقبول وذلك ؛ لأن نزول آدم إلى الأرض كان مقدراً في علم الله سبحانه وتعالى). وهذا التحدي صورته كتب اليهود في صورة الصراع بين إلههم يهوا والحية. وصورته المسيحية في صورة لعنة الخطيئة ثم الخلاص وصوره الشاعر الألماني جيته في صورة تحدي الشيطان للمخلوق» (١٦).

ويجب أن نشير إلى أن لعنة الخطيئة حسب التصور الإسلامي مرفوضة. وذلك من منطلق أن الله تاب على آدم قبل هبوطه على الأرض، ثم إن كل نفس مسؤولة عن أفعالها حسب تصور العقيدة الإسلامية «كل نفس بما كسبت رهينة» (المذثر: ٣٨) وكان آدم مهيباً لذلك لحظة خلق. وبعد هذا التحليل المنهجي لتطبيق النظرية سواء كان مادياً أو روحياً ولكنه على الرغم من شمولية المحاولة مادياً وروحياً، إلا أنها محاولة طابعها العام الثنائية التي هي سمة أساسية من سمات الفكر الغربي الوضعي الذي ينتمي إليه المؤرخ ايدولوجياً. وهذا الفكر لا يؤمن بالوحدة والتي هي الملمح البارز للفكر الإسلامي. بل يقوم هذا الفكر الغربي في لحمته وسداه على مبدأ الثنائية والإنشطار بين الروح والمادة، الطبيعة وما وراء الطبيعة على سبيل المثال لا الحصر والقائمة طويلة من الثنائيات التي يعج بها قاموس الفكر الغربي في شقيه الليبرالي والماركسي.

وقد لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة استاذنا الدكتور عماد الدين خليل المفكر الإسلامي الرائد من خلال قراءته الواعية للفكر الغربي الوضعي. ولقد نُشرت هذه القراءة النابضة بالرؤية الإسلامية الحققة على صفحات مجلة (المسلم المعاصر) في العدد التاسع والثلاثين في باب كلمة التحرير.

المحور الثالث، الحضارة الإسلامية:

بداية نقول إنه عبر المسيرة الطويلة لأمتنا في التاريخ، وفضلاً على التحديات الحضارية فإن تاريخنا قد جابه من مستويات أخرى سياسية وعسكرية ودولية

التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلا الحضارة السريانية^(١٩).

وفي رأي توينبي أن انتصار الإسلام الحضاري في فتوحاته كان عبارة عن رد فعل للتحديات التي كانت ماثلة قبل مجيئ الإسلام في الساحة الدولية. وفي هذا يقول:

«لقد تمثلت استجابة سكان الشرق الأوسط لهذا التحدي الوافد من الخارج باعتناق الإسلام، واندفع المسلمون بقيادة العرب لاسترداد مجدهم الذاتي وترتب على انتصار الإسلام استرداد الشرق الأوسط شخصيته التي أهدرها العدوان الثقافي الهيليني، أجيالاً طويلة، فأصبحت المدن الإسلامية مركز الحضارة الإسلامية الزاهرة»^(٢٠).

ولقد شكلت الحضارة الإسلامية الباذخة بدورها تحدياً للحضارة المسيحية الأوروبية في امتدادها إلى أسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوروبا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الغربية (الأوروبية) لحضارة الإسلام ممثلة في الحروب الصليبية - سبق لي معالجة قضية هذه الحروب، وذلك باعتبارها حلقة من حلقات الصراع الحضاري بين الشرق والغرب في محاولتي المشار إليها سابقاً عن التحديات الحضارية للإسلام - ولكن لا شك أن أعماقها وأخطرها وأبعدها أثراً على شعوب العالم الإسلامي فحسب هي الحضارة الأوروبية الحديثة التي غيرت تغييراً شاملاً حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأة ولاشك أن المؤرخ الأوروبي المعاصر وربما المؤرخ الذي يعيش عام (٢٠٤٧م) - كتب هذا الكلام عام ١٩٤٧م - فالمقصود بعد قرن من كتابة هذا الكلام - سيذكر التحدي الأوروبي لحضارات الشرق كلها على أنها أهم ظاهرة في العصر الحديث. ولكن ماذا كان رد فعل أو استجابة الإسلام - الحضارة الإسلامية - للتحدي الغربي^(٢١).

والإجابة عن هذا التساؤل المثار على بساط البحث تتمثل في أن رد الفعل أو

استجابة تلك المجتمعات - أي الإسلامية - للتحدي الغربي قد ظهرت وتجسدت في المظهرين والمرحلتين اللتين سبق ذكرهما كصورة سلبية للاستجابة للتحديات، وهاتان المرحلتان قد مرت بهما استجابة الحضارة الإسلامية الراهنة لتحديات الحضارة الأوروبية الحديثة وهما:

١ - مرحلة الالتزام أو السلفية، إذ بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدي الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي، والاقتصادي توقفت على نفسها متخذة من الدين درعاً لها ضد العدوان الخارجي وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والأسرة الحميدية في اليمن.

ويلحظ على معالجة توينبي لهذه القضية، أي قضية السلفية والإبداع الحضاري إغفال عاملين أولهما هو:

إغفال الروح والرؤية الإسلامية في المعالجة، وهذا راجع إلى تكوينه الفكري المشبع بالطابع الغربي والذي سبق الإشارة إليه.

ونظراً لضيق المجال المتاح للبحث - سوف أناقش فكرياً ودينياً وحضارياً عدم مصداقية توينبي في تحليله السابق، وهناك عامل آخر، وهو أن موضوع السلفية يتصل بالفلسفة أكثر منه بالحضارة ولهذا رأيت أن أحيل القارئ الكريم إلى تلك الدراسات القيمة التي عالجت هذه القضية الحيوية معالجة دقيقة حسب مقتضيات المنظور الإسلامي لمثل هذه القضايا المصيرية (٢٢).

٢ - مرحلة التشكل: حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه، فيطرح جانباً وسائل الحرب، وتراثه الماضي ويقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له، ويحاول التشكل بها - محمد علي وخلفاؤه في مصر - كمال أتاتورك في تركيا، وقد عانت حركة المتشككين أياماً عصيبة وذلك أن محاولة خلفاء محمد علي أن يجعلوا مصر قطعة من أوروبا - أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر، وأما بالنسبة لتركيا فإن التركي المعاصر أصبح يعاني قلقاً يرجع إلى أنه غير حياته تغييراً شاملاً وقطع صلته بماضيه وكتابة التركية

بحروف لاتينية، جعلت الشباب التركي عاجزاً عن الاتصال بثرائه القديم سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية وكذلك الحال بالنسبة إلى التشريع الذي أخذوه عن سويسرا كما هو الحال في مصر بالنسبة لدستور «١٩٢٣م»^(٢٣).

ولكن يلحظ أن تركيا تسير الآن ويخطى لاهتة على طريق العودة إلى أحضان أمتها الإسلامية. وأيضاً هناك تيار الصحو أو الإحياء الإسلامي الذي يعمل جاهداً على رأب الصدع الذي انتاب مجالات الحياة الإسلامية في شتى الأقطار الإسلامية المختلفة لكي تعود هذه الأقطار إلى منابعها الصافية وذلك من منطلق «أنه لا يصلح أمر آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كما ورد في الحديث النبوي الشريف، على صاحبه أفضل صلاة وأزكى سلام. وهذا الإعجاز المتفرد الكامن في الحديث النبوي لا يدركه توينبي وإنما يدركه أبناء الإسلام الخالد. ويعتبر التحدي الإسرائيلي - الصهيوني - كما سبق الإشارة من أخطر التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في عصرها الراهن، وهذا لأن اغتصابهم لفلسطين وتجمعهم فيها ناتج عن تحدي التشتت الذي لا قوه لا بالرغم من التشتت كما يزعمون. ومعنى ذلك أن اجتماعهم في إسرائيل اليوم يقضي على هذا التحدي الذي واجههم من قبل ومن جهة أخرى فإن بقاءهم في فلسطين يمثل دائماً للعرب والمسلمين تحدياً يستثير إرادة الاستجابة فيهم وسيترتب على ذلك تشتتهم مرة أخرى وخروجهم من فلسطين^(٢٤).

وبعد أن قدمنا بعض اللقطات الخاطفة عن التحديات الحضارية التي واجهت أمتنا عبر مسيرتها التاريخية، وبيننا مدى استجابتها لهذه التحديات أرى لزماً علينا، واستكمالاً لهيكل وأبعاد القضية موضوع البحث أن نقدم خطأ عاماً لعناصر هذا التحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في عصرها الراهن ومستقبلها المرتقب إن شاء الله، وأبرز معالم عناصر التحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في عالم اليوم والغد هي:

- ١ - القدرة على شحذ الفعالية الروحية للأمة.
- ٢ - القدرة على استيعاب حضارة العصر استيعاباً كاملاً.

٣ - القدرة على تبني أساليب الحضارة المعاصرة أو إبداع البدائل.

٤ - القدرة على حماية المنجزات الحضارية للأمة^(٢٥).

ولقد قدم الأستاذ الدكتور / مهندس محمود محمد سفر تحليلًا علميًا ذا نغمة هندسية لهذه العناصر التي تشكل الملامح العامة للتحدي الحضاري الذي يواجه أمتنا في كتابه الأخير الذي صدر له عن رئاسة المحاكم الشرعية في دولة قطر «ضمن سلسلة كتاب الأمة رقم (٢١) وكان يحمل عنوان - دراسة في البناء الحضاري».

ولقد أدلى الدكتور - توفيق يوسف الواعي - بدلوه في هذا المجال الحيوي من خلال أعطائه لنا تصوراً آخر لعناصر هذا التحدي القيم الحضاري الذي يواجه أمتنا الإسلامية في حقبتها الراهنة وذلك ضمن كتابه القيم «الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية»

وهذه العناصر البارزة لجوانب التحدي الحضاري حسب رؤيته تتجسد في الآتي:

۲ - رسید انسانی واجتماعی.

۳ - قيم ومثل ومبادئ (۲۶).

ويلحظ على هذا التقسيم الأخير أنه يميل إلى تكثيف الجانب العقدي كعنصر بارز في معركة التحدي من أجل البقاء، والتي هي بطبيعة الحال معركة حضارية. وذلك بعكس التقسيم الأول الذي ييلور قسمات هذا التحدي في أبعادها الحضارية سواء كانت معنوية «روحية» أو مادية بحتة، وأيضاً يحتوي على ملامح التكوين التاريخي للأمة الإسلامية في شقيه القديم والحديث.

وفي الواقع أن عناصر التحدي الحضاري المعاصر - الذي يواجه أمتنا العربية الإسلامية - شاملة شمول الحضارة الإسلامية الحادثة.

ونأتى الآن إلى دراسة متى بدأ التراجع الحضاري يعرف طريقه إلى حياة أمتنا ؟

ولكي تكتمل أبعاد هذه القضية، أي قضية التراجع الحضاري، نتناول أيضا هل كان للتحدي الحضاري الذي واجه أمتنا في واقعها التاريخي صلة بتراجعها الحضاري أم لا ؟ وللإجابة عن هذين السؤالين السابقين إجابة حاسمة لا بد لنا من استقراء التاريخ الحي لهذه الأمة، وهذا من منطلق أن التاريخ هو ذاكرة الأم الواعية وهو أيضا خير شاهد على مصداقية هذه المقولة. ولقد بدأ التراجع الحضاري يظهر في تاريخ أمتنا الإسلامية لبعض جماعات العرب التي غلبت في الصراع السياسي خلال العصر العباسي، واضطرت بعض جماعاتهم إلى العودة إلى الجزيرة - ولقد أفاض ابن خلدون في شرح هذا الموقف.

وهذا الموقف حسب رؤية الأستاذ الدكتور - حسين مؤنس - في حاجة إلى مناقشة واسعة، وذلك لأننا لا ندري إن كان أولئك الذين ارتدوا إلى الورا هم أولاد أولئك الذين قادوا، الحضارة أم جماعات منهم لم تساهم في العمل الحضاري قط، بل شاركت في العمل العسكري، وظلت دائما على حالها من الفطرة، فلما ضاعت الرئاسة من رؤسائهم، والمتحضرين منهم ارتدوا إلى البادية حيث عاشوا حياتهم الأولى.

ولدينا أمثلة أخرى لهذه الظاهرة كما نرى في أمة الطوارق، وهم أوغل أهل المغرب في البداوة في أيامنا، وهم مع ذلك من بقايا المرابطين أصحاب الدولة المرابطية الإسلامية العظيمة (٢٧).

ويحاول الدكتور - عبد السلام نورالدين - أن ينقّب لنا عن البعد التاريخي لتوقف مسيرة أمتنا عن الإبداع الحضاري المعجز عبر تاريخها، وذلك من خلال قوله بهذا الصدد: «لقد وقفت الحضارة الإسلامية في القرن (الرابع الهجري) - (القرن العاشر الميلادي) في مفترق الطريق المنحني تحمل في جانب كل قدرات النهوض والإقلاع الحضاري، وقد كان المجزئ معداً إذ فتح العصر العباسي الأول كل أبواب الأمل.. أمل التغلب على التحديات ولما كان الإقلاع الحضاري ممكنا فقد كان أمل الفرد العربي (المسلم) في النهوض طبيعياً وشرعياً إلا أن الضرورة

وسعادته يحتاج إلى الحضارة الإسلامية، فلسيت حاجة الإنسان إليها مجرد رغبة تنقضي أو تبقى - إنما هي طبيعة وضرورة ملحة واستقرار وحتمية لابد أن يصل إليها إن عاجلاً أو آجلاً بسبب بسيط وهي أنها أي الحضارة الإسلامية من خالقه ومنظم الحياة ومدير الأمر كله^(٢٠).

ولكن ما هو مصير الحضارة الإسلامية في نظر توينبي صاحب نظرية «التحدي والاستجابة» ؟ وهل يرى توينبي أن الحضارة الإسلامية ستقرض كما انقرضت حضارات أخرى ؟ هل يرى أنها ستتجحر كبعض الحضارات المتجحرة القائمة في عالمنا اليوم ؟ أم هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية ويتمثلها ؟ والإجابة عن كل هذه الأسئلة المطروحة عند توينبي هي أنه لا شيء، من ذلك كله سيحدث وإنما ستبقى حضارة حية. إن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بودية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا ولكن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوروبية الحديثة، هل تتوقع لها أن تكون هي حضارة المستقبل؟ يرد توينبي إن الحضارة الأوروبية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين إنكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها عن الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل. والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة. هذا بينما طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ تمكن في أزهى عصورها أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (المماليك وكافور الأخشيدي). الأمر الثاني هو تحريم الخمر وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة. ولكن من يشاهد عن قريب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير. ولقد فشل الإداريون الأوروبيون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة؛ لأن الامتناع عن الخمر لا يتم إلا بوازع ديني^(٢١).

وهكذا يتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن تاريخ الإسلام هو تاريخ صراع متنوع طويل المدى عميق النفس بين شعوب الإسلام وخصومهم.

إنه ما من أمة من أمم العالم تعرضت لهذا القدر من الهجمات العنيفة المتلاحقة التي كانت تضرب الشاطئ الإسلامي كالبحر العاتي.. موجة إثر موجة... دون أن تترك للمسلمين الفترة الزمنية الكافية لكي يلموا أشأتهم ويلتقطوا أنفاسهم ويستجمعوا قواهم: الوثنية العربية - الفرس - البيزنطيين - الصليبيين - المغول - الأسبان - قوى الاستعمار القديم ثم الحديث - الصهاينة - وقد سبق الإشارة إلى هذه التحديات فيما سبق من البحث، وأيضاً في محاولتي المتواضعة عن التحديات الحضارية للإسلام... وأخيراً قوى الوفاق الدولي الذي يسعى لكي يطبق على عالم الإسلام الراهن بكماشته العاتية^(٢٢).

ولكن إزاء هذه التحديات ماذا كان رد فعل العالم الإسلامي عليها؟ لقد كان عالم الإسلام عبر مساحات واسعة من هذه التحديات يملك القدرة على المجابهة، ويخرج من المعارك الطاحنة صامداً أو منتصراً يوقف الغزاة أو يهزمهم ويردهم على أعقابهم أو يحتويهم ويمثلهم. صحيح أن هذه المعارك طويلة المدى قد استنزفت الكثير من طاقات المسلمين المتجددة واقتصت جانباً كبيراً من قدرتهم على الفعل والإنجاز الحضاريين. الأمر الذي قد يفسر لنا جانباً من أسباب التثثر الذي شهده عالم الإسلام في قرونه الأخيرة، إلا أن الأمة الإسلامية لم تفقد عبر هذا الصراع الطويل وإلى فترة قريبة نسيباً أيماً شيء لا الأرض ولا العقيدة ولا القدرة على الامتداد^(٢٣).

وعلى الرغم من هذا فإن أمتنا الإسلامية دائماً قادرة على البعث والتجديد طالما اعتمدت على ذاتها، واستنفرت إمكانياتها الذاتية الخلاقة، وذلك طبقاً للقانون الإلهي للتغيير والذي يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

المحور الأخير:

وأخيراً وليس آخراً نأتي إلى الرتوش الأخيرة لهذا البحث المتواضع، والذي قدمنا من خلاله تلك المعالجة الواعية لهذه النظرية الموضوعية في تفسير التاريخ تفسيراً حضارياً.

وموضوعية هذه النظرية - التحدي والاستجابة Challenge, Response تأتي من كونها نظرية إقليمية تفجر عنها ذهن فيلسوف تاريخ غربي. وعلى الرغم من كونه غريباً إلا أنه أنكر أن يكون الغرب هو مركز الثقل الحضاري في العالم قديماً وحديثاً، ونبه العقل الأوروبي الغافل والصادر في غيه - والذي كان يعتبر أن الجنس الآري والنورمندي هما المبدعان للحضارة فقط، وغيرهما من الأجناس البشرية الأخرى كم مهمل - إلى أن هناك كيانات حضارية شتى ابدعتها أجناس متنوعة أسهمت ولا يزال بعضها يسهم في تغذية مسيرة الإبداع الإنساني الوثابة دوماً نحو الارتقاء الحضاري.

ولقد درسنا في بحثنا هذا ماهية النظرية، وتبين لنا أنها نظرية حيوية تبلور لنا معالم التفسير الحضاري لحركة التاريخ الناشطة نحو تحقيق طابع من التكاملية في حياة الإنسان صانع هذه الحركة. وهذا التفسير يحتل الآن وضعية لا بأس بها على ساحة البحث العلمي التاريخي. بل إن الاهتمام به يزداد كل يوم عن اليوم الذي يسبقه. ثم عرجت الدراسة على مجالات تطبيق النظرية وفق مقتضيات المنظور الحضاري الشامل. ورأينا أن التطبيق قد شمل فيما شمل الدراسة المسحية للهيكل البانورامي لتاريخ البشرية قاطبة منذ اللحظات الأولى لتشكيل هذا التاريخ وأنجازاته الحضارية في ضمير الوجود وانتهاء بالحضارات المعاصرة سواء منها الحضارات التي تعيش في حقبة التآلق الحضاري - حضارة الشعوب الصفراء - أم تلك التي تحيا في مرحلة الاحتضار - الحضارة الغربية - أو تلك التي تمتلك مقدمات البعث والانبعاث الحضاري - الحضارة الإسلامية - أو تلك الحضارات المتحجرة - الحضارة اليهودية المزعومة - وفي هذا دلالة أكيدة على شمولية الفكر التاريخي لدى توينبي الذي أنكر بشدة كما سبق القول - أن يكون الغرب هو حجر الزاوية ومركز الدائرة الإنسانية حضارياً.

وعندما جئنا إلى محور موقف النظرية من الإنجاز الحضاري الإسلامي اتضح لنا تلكم المكانة السامية التي احتلتها حضارتنا في دراسة توينبي، مما حدا بالاستاذ فؤاد محمد شبل مترجم معظم دراسات توينبي التاريخية إلى العربية - أن يؤلف

كتاباً عن حضارة الإسلام في منهاج توينبي التاريخي. وفي هذا إشارة بارعة إلى أن توينبي تناول أبعاد الوجود الإسلامي حضارياً منذ تكوينه في رحم التاريخ - كما سبق القول - وحتى الحقبة المعاصرة وعالجه معالجة دقيقة مفعمة بالعمق والأصالة الفكرية التي تمتع بها أرنولد توينبي، بعكس غيره من المؤرخين.

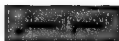
ولقد قدمت نماذج حية من واقع وجود أمتنا تدل على التحديات التي قدر لها أن تواجهها وقدمت أيضاً صوراً حية لتلك الاستجابات الإسلامية للتحديات سواء أكانت سلبية أم إيجابية، ثم درست محطات التراجع الحضاري في تاريخ أمتنا الحضاري، ورصدت أسباب هذا التراجع وقدمت تصوراً لإمكانية الخروج من هذا المأزق الحضاري، وقدمت أيضاً تصوراً لملامح الانعقاد الحضاري الذي نريده لأمتنا. ثم عرجت في ختام هذا المحور الحيوي من البحث إلى دراسة مستقبل حضارتنا الإسلامية المجادة من منطلق ذاتيتها الحضارية، ثم درست معالم مستقبلها المرتقب لها على ضوء نظرية توينبي «التحدي والاستجابة».

ولقد قدمت شهادة هذا المؤرخ العملاق في هذا المجال، وذلك لأنها صادقة صدق التاريخ. وقبل أن أضع البراع أقول إن دراسة ابداعنا الحضاري الإسلامي - في واقعه التاريخي وفي الحقبة المعاصرة أيضاً - على ضوء تلك النظرية الفذة لهو درس جدير بأن يكرس له أحد مراكز الأبحاث والدراسات الحضارية والتاريخية. أو إحدى المؤسسات الأكاديمية مثل «كليات الآداب» في عالمنا الإسلامي الواسع فريق عمل متكامل، وذلك حتى يتسنى له دراسة هذه القضية الحيوية دراسة واعية شاملة، وذلك من منطلق أن هذا العمل الأكاديمي سيتيح لهذا الفريق عدداً من المصادر والمراجع والوثائق والأدلة التاريخية ما يساعدنا كمسلمين على بلورة قسما هذا الموضوع الحيوي.

وبناء على هذا سيكون في إمكانية أمتنا أيضاً فهم ديناميكية وديمومة حركة التطور الحضاري اللاهثة دوماً نحو الإنطلاق.

وأخيراً حسبي أنني قدمت رؤيتي المتواضعة في دراستي هذه. ولقد تكونت لي هذه الرؤية المتواضعة نتيجة المعاشة الحية والصادقة لعدد لا بأس به من المراجع

العلمية والأكاديمية التي تناولت هذه القضية الحساسة بالدرس والتحليل وفق مقتضيات المنهج التحليلي وآخر دعوانا «أن الحمد لله رب العالمين» والله من وراء القصد.



- (١) د. أحمد محمود صبحي - في فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية ١٩٧٥ - ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٢) د. عاصم الدسوقي - البحث في التاريخ «قضايا المنهج والإشكالات» - مكتبة القدس - القاهرة ١٩٨٦م - ١٣٨.
- (٣) أ. شاييف عكاشه - الصراع الحضاري في العالم الإسلامي «دراسة فلسفة الحضارة عند مالكن بن نبي» - دار الفكر - دمشق - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ص ٩٣.
- (٤) أحمد محمود صبحي - المرجع السابق - ص ٢٦٩ - ص ٢٧٠.
- (٥) أ. شاييف عكاشه - المرجع السابق - ص ٩٣ - ٩٤.
- (٦) د. عاصم الدسوقي - المرجع السابق - ص ١٣٩.
- (٧) د. أحمد محمود صبحي - المرجع السابق - ص ٢٨٢.
- (٨) د. عاصم الدسوقي - المرجع السابق - ص ١٤٠.
- (٩) د. عماد الدين خليل - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٨١م - ص ٧٠.
- (١٠) د. حسين مؤنس، أرولد توينبي ونظرية التحدي والاستجابة - مجلة العربي - العدد «١٨٢» - وزارة الاعلام - الكويت - ذو الحجة ١٣٩٢هـ - يناير «كانون الثاني» ١٩٧٤م - ١٠٣ - ١٠٣.
- (١١) د. عماد الدين خليل - المرجع السابق - ص ٧١.
- (١٢) د. عماد الدين خليل - المرجع السابق - ص ٧٠.
- (١٣) د. حسين مؤنس - الحضارة - عالم المعرفة رقم ١ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - المحرم / صفر ١٣٩٨هـ - يناير «كانون الثاني» - ١٩٧٨م - ص ٢١٥ - ص ١٦.
- (١٤) د. أحمد محمود صبحي - المرجع السابق - ص ٢٦٦ - ص ٢٦٧.
- (١٥) أ. فؤاد محمد شبل - التحدي والاستجابة في دراسة توينبي - مجلة الفكر المعاصر العدد الأول - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - مارس ١٩٦٥م - ص ٣٨.
- (١٦) د. حسين مؤنس - مجلة العربي - المرجع السابق - ص ١٠٤.
- (١٧) د. عماد الدين خليل - من رصيد رحلة الأربعة عشر قرناً - مجلة الفيصل - العدد ٤٢ - دار الفيصل الثقافية - الرياض - ذو الحجة ١٤٠٠هـ - تشرين الأول «أكتوبر» - تشرين الثاني «نوفمبر» ١٩٨٠م - ص ٥٧.
- (١٨) د. حسين مؤنس - مجلة العربي - الدراسة السابقة - ص ١٥.
- (١٩) د. أحمد محمود صبحي - المرجع السابق - ص ٢٨٥.

- 



أولاً: المراجع:

- (١) خليل، عماد الدين خليل (الدكتور) - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين بيروت ١٩٨١ م.
- (٢) الدسوقي، عاصم (الدكتور) - البحث في التاريخ « قضايا المنهج والاشكالات » مكتبة القدس - القاهرة - ١٩٨١ م.
- (٣) سفر، محمود محمد سفر (الدكتور) - الحضارة متحد - الكتاب العربي السعودي - رقم ٢٤ - تهامة - جدة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- (٤) شبل، فؤاد محمد شبل (الأستاذ) - حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ - المكتبة الثقافية رقم ٢١١ - دار الكتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨ م.
- (٥) الشرفاوي، غفت الشرفاوي (الدكتور) - فلسفة الحضارة الإسلامية - دار النهضة العربية بيروت - ١٩٨١ م.
- (٦) صبيحي، أحمد محمود صبيحي (الدكتور) - في فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية - ١٩٧٥ م.
- (٧) عكاشة، شاييف عكاشة (الأستاذ) - الصراع الحضاري في العالم الإسلامي « دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي - دار الفكر - دمشق - ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
- (٨) مؤنس، حسين مؤنس (الدكتور) - الحضارة - عالم المعرفة رقم ١ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، المحرم/ صفر ١٣٩٨ هـ / يناير « كانون الأول » ١٩٨٧ م.
- (٩) نور الدين، عبد السلام نور الدين (الدكتور) - العقل والحضارة - دار التنوير - بيروت ١٩٨١ م.
- (١٠) الواعي، توفيق يوسف الواعي (الدكتور) - الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية دار الوفاء - المنصورة - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

ثانياً: الدوريات

- (١) خليل، عماد الدين خليل (الدكتور) - من رصيد رحلة الأربعة عشر قرناً - مجلة الفيصل العدد ٤٢ - دار الفيصل الثقافية - الرياض - ذو الحجة ١٤٠٠ هـ / تشرين الأول « أكتوبر » تشرين الثاني « نوفمبر » ١٩٨٠ م.
- (٢) شبل، فؤاد محمد شبل (الأستاذ) - التحدي والاستجابة في دراسة توينبي - مجلة الفكر المعاصر - العدد الأول - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - مارس ١٩٦٥ م.
- (٣) مؤنس، حسين مؤنس (الدكتور) - أرنولد توينبي ونظرية التحدي والاستجابة - مجلة العربي العدد ١٨٢ - وزارة الاعلام - الكويت - ذو الحجة ١٣٩٢ هـ / يناير « كانون الثاني » ١٩٧٤ م.

رأي حول دراسة نص للمتنبي

أ. محمد عبد الصمد الإجراوي

اطلعت على المقال الذي نشرته مجلة « الدارة » الغراء للدكتور : حلمي محمد القاعود ، بعنوان « دراسة في نص المتنبي يمدح الخصيبي » . وقد أثلج صدري ما وجدت فيه من حرص على بحث جانب مهم من تراثنا الشعري ومن رغبة في إلقاء مزيد من الأضواء الكاشفة على المكونات الفنية والمعنوية لنص المتنبي ، وتقريبها من عامة القراء .

وقد لفتت انتباهي أمور واردة في هذه الدراسة تتصل برواية أبيات من شعر المتنبي وتفسير بعض المعاني منه . فلم أجد بداً من عرض ما عن لي ، راجياً أن يكون فيه تكميم للفائدة وإغناء للبحث . ويمكن ترتيب ذلك في النقاط الآتية :

(١) أوضح الدكتور القاعود جانباً من معنى بيت أبي الطيب :

وَلَا أَعَاشِرُ مِنْ أَمْلَاكِهِمْ أَحَدًا إِلَّا أَحَقَّ بِضَرْبِ الرَّأْسِ مِنْ وَثْنِ

فقال : « هؤلاء كالأصنام والأوثان » (١) ، وهذا القول يحتاج إلى فضل بيان ، لتحديد مدلول البيت تحديداً دقيقاً . قال أبو الحسن الواحدي (المتوفى سنة : ٤٦٨) في شرحه : المعنى « لا أخالط أحداً من ملوكهم إلا وهو يستحق القتل ، كالصنم الذي يستحق أن يكسر ويفصل بين رأسه وبدنه حتى لا يكون على خلقة الإنسان ، ويجوز أن يكون ضَرْبُ الرَّأْسِ كناية عن الإذلال (أي) هو أحق بالإذلال من الوثن » (٢) ، ونقله أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦) في « التبيان » (٣) ، وبمثله شرحه غيرهما (٤) .

(٢) وما ذكر لدى دراسة بيت المتنبي :

فَقَرُّ الْجَهُولِ بِلَا عَقْلٍ إِلَى أَدَبٍ فَقَرُّ الْحِمَارِ بِلَا رَأْسٍ إِلَى رَسَنِ

قوله : « يشبههم - في جهلهم - تشبيهاً طريفاً بالحمير التي بلا أربطة تُسحب منها » (٥) . وفي تقديرنا أن معنى البيت يخالف ما ذهب إليه الباحث ويؤكد هذا قول الواحدي : « أول ما يحتاج إليه الإنسان : العقل والقلب الذي به يُعقل ثم يتأدب بعد ذلك ، فإذا لم يكن عاقلاً لم يحتج إلى أدب كالحمار إذا لم يكن له رأس لم يحتج إلى الرسن » (٦) . وواضح أنه لا وجه لحمل البيت على ما ذكر الباحث من تشبيهه ، وإنما هو ضرب من القياس .

ولعل مما يقوي هذا التوجيه موقف العكبري الذي ربط معنى هذا البيت بقول أرسطو في حكمه : الحس قبل المحسوس والعقل قبل المعقول » (٧) .

(٣) وما يستدعي وقفة خاصة تعليق الباحث الفاضل على بيت أبي

الطيب :

تَحْتَ الْعَجَاجِ قَوَافِيهَا مُضْمَرَةٌ إِذَا تُنَوِّشِدْنَ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي أُذُنِ

إذ بيّن أن المتنبي يتهدد - في هذا البيت - ويتوعد بالهجاء ، وأنه « استعار لقصائده صورة الخيل المذكرة والمؤنثة ، وهي تَكْرُرُ في ميدان القتال ، ليعبر عن مدى قسوة هجائه المنتظر أو المتوقع » (٨) . وليس هذا مراد الشاعر في البيت . قال أبو الفتح عثمان بن جني (ت : ٣٩٢) في تفسيره : « يعني بالقوافي : الخيل ... (أي) إذا تنوشدن لم يدخلن في أذن ، لأنهن لسن - في الحقيقة - قوافي » (٩) ، وزاد أبو الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده (ت : ٤٥٨) معنى المصراع الثاني بيانا فقال : « ... إنهن لسن - في الحقيقة - قوافي قَتَلَجُ الاسماع ، وإنما هن خيل . وليس هناك تناشد ، إنما استجاره للفظ القصائد والقوافي » (١٠) . وهذا جميعه ، يؤكد أن الشاعر لم يقصد الهجاء ، وإنما كنى بالقصائد عن الفارة التي يهدد بها أولئك الذين مدحهم ، مع أنهم لا يستحقون المدح ، لبخلهم وجهلهم .

٤) وتستوقفنا أيضا رواية بيت آخر وتفسيرُ معناه . ويتعلق الأمر بقوله :

كَأَنَّ مَالَ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ مُغْتَرَفَ مِنْ رَاحَتِيهِ ، بِأَرْضِ الرُّومِ وَالْيَمَنِ

إذ وردت روايته في المقال : « مفترق » (١١) ، بدل : « مغترف » التي أجمعت عليها مصادر شعر أبي الطيب وشروحه (١٢) . وقد ترتب على اضطراب الرواية فساد توجيه معنى البيت ، ففسره الدكتور القاعود بقوله : « يُشَبِّهُ كَرَمَهُ هذا بالمفترق الذي يسع أو يحتوي أرض الروم واليمن معا » (١٣) . وهذا التفسير يخالف معنى البيت كما أوضحه شراح الديوان . ومن ذلك قول ابن جني : « عُرِفَ يسافر إلى مَنْ نَأَى عنه ، فكانه يوصله إليه من راحتيه . فقطاؤه بالبعد

كعطائه بالقرب » (١٤)، ومنه قول الواحدي : « إن عطاءه يوجد في كل موضع ويسافر إلى كل أحد ، وإن بُعد عنه ، لأنه يؤخذ من يده في أرض الروم واليمن ، أي عطاءه بالأقاصي كعطائه بحيث هو » (١٥).
 (٥) ومثل هذا الاضطراب في الرواية والتفسير ، ما نجده لدى دراسة بيتي أبي الطيب :

لَمْ نَفْتَقِدْ بِكَ مِنْ مُزْنِ سَوَى لَشَقٍ وَلَا مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا قُبْحُ مَنْظَرِهِ
 وَمَنْ سِوَاهُ، سِوَى مَا لَيْسَ بِالْحَسَنِ وَلَا مِنَ الْبَحْرِ غَيْرَ الرِّيحِ وَالسُّفُنِ

فقد روى في المصراع الأول من هذين البيتين " « لشق » (بالشين المعجمة) (١٦)، مع أن رواية المصادر : « لثق » (بالفوقية المثلثة) ، وعليها إجماع الشراح (١٧) ودارسي شعر أبي الطيب (١٨) . وقد يكون مثل هذا من تصحيف الطابع ؛ إلا أننا نلاحظ اضطراباً أيضاً في تفسير معنى البيتين . قال الدكتور القاعود مفسراً : يُشَبَّه ممدوحه « بالمرن الذي لا يضيع منه إلا القليل والبحر الذي لا تؤثر في مائه الريح والسفن » ، والليث الذي لا يؤثر في قوته قبحُ منظره » (١٩) .

وهو تحريف ظاهر للمعنى ، إذ يخالف ما ذهب إليه الشراح . من ذلك قول الواحدي : أي « لم نفتقد - بوجودك - من السحاب سوى الوحل الذي يكون في مائه ، ولا من البحر غير الريح والسفن التي لا يمكن عبور البحر إلا بهما ، والمعنى أنه سحاب وبحر » (٢٠) . ومثله قول العكبري في تفسير معنى البيت الثاني : « لم نعدم بوجودك من الليث وشجاعته وإقدامه إلا قبح منظره ، ولم نعدم برؤيتك شيئاً من الأشياء الحسنة ، فجميع محاسن الدنيا فيك مجتمعة » (٢١) . ومما يزيد المعنى وضوحاً قول أبي محمد الحسن بن وكيع التنيسي (ت : ٣٩٣) : أي « فيك شبه من كل شيء سوى ما كان غير حسن » (٢٢) . وهذا بعيد عما ذهب إليه الباحث في تفسير المعنى .

(٦) وأحسب أن في القصيدة بعض الأبيات التي تستحق معانيها وقفة

خاصة تكشف عن بعض خفاياها وتبين دقائق صنعتها . ومن ذلك بيتا أبي الطيب :

عَلَى الْخَصِيصِيِّ، عِنْدَ الْفَرَضِ وَالسُّنَنِ
لَهُ الْيَتَامَى، بِدَأْ بِالْمَجْدِ وَالْمُنَنِ

وقد أوضح أبو علي ، حمّد بن محمد بن فُورجَة (ت ٩٤٥٥؟) معناه قائلا : «...إن الممدوح قاضٍ ، فمَدَحَه بما يضاها القضاء ، فجعل المكارم كالإيتام ، وجعلها في حَجَرِه لَمَّا مات عنها الكرام الأولى بادوا ، فكلما عرضت له الإيتام بدا بالمكارم ... وقوله * عند الفرض والسنن * مما يُظهر ذلك لك ويوضحه ، ولولا معنى حجر اليتيم لَمَّا أُجِدَى قوله (هذا) . يريد : أَلْقَوْهَا عليه عند موجبات الفرض والسنن ، لأن كفالة اليتيم ووكالته من الفروض » (٢٣) . وقال ابن سيده موضحا : « أي باد هؤلاء الكرام وألقوا مكارمهم على هذا الممدوح ، كأنهم كَفَلُوهُ إياها كما يكفل الوصي اليتيم .. (ف) هذه المكارم التي مات أهلها بقيت يتامى في حَجَرِ هذا القاضي الممدوح ، فهو يفرق أمواله فيهم ويبدأ منهم بالمجد والمِنَّة » (٢٤) . ومثل هذا قول الواحدي : « إن » الكرام الذين هلكوا ورثوه مكارمهم ، فهو يستعملها عندما يلزمه كالفريضة ، وعندما لا يلزمه كالسنة ... والمكارم في حَجَرِه يرييها ، وكلما عرضت له الإيتام بدأ باستعمال المجد ، فَمَنَّ عليهم وأحسن إليهم . وإنما ذكر اليتامى لانه يمدح قاضيا ، والقضاة يتكفلون أمر الأيتام » (٢٥) . وفي هذه الأقوال ما يزيد - في تقديرنا - بيان دقة صنعة المتنبي، وبعْد مراميه الفنية .

وبعد ،

إن ما ذكرنا من ملحوظات لا يلغي - بحال من الاحوال - القيمة الحقيقية لمقال الدكتور القاود ، باعتباره جهداً مشاركاً في إبراز معاني شعر المتنبي وبعض خفايا صنعته الفنية . وهذا الحوار دليل آخر على أن في شعر أبي الطيب المتنبي من الخصوبة والغناء ما يجعله منبعاً ثراً لكثير من النقاش العلمي البناء .

وأملّي أن يكون فيما ذكرت زيادة إيضاح لمعاني شعر المتنبي ، وألاً أكون مجانبَ الصواب ، وأن يجد تعليقي هذا من عناية الباحثين ما يَمَكِّن من تصويب مضطربه وتقويم مُنَادِهِ ، وعسى أن يُسهم في إفادة قراء « الدارة » وأن يُفسح المجال لإثراء الدراسات حول شاعر العربية الأكبر وشعره .

الهوامش

- (١) مجلة « الدارة » السنة ١٢ العدد ٤ (مارس ١٩٨٧م) الصفحة ١٦٢
« ديوان المتنبي » بشرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي ، بتحقيق فريدريخ ديتريشي مكتبة
الهي
- (٢) بغداد ١٩٦٤ الصفحة ٢٥٤ .
- (٣) « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » المنسوب لأبي البقاء العكبري ، وهو المسمى « التبيان في
شرح الديوان » . بتحقيق مصطفى السقا ومن معه . بيروت ١٩٧٨ (الجزء الرابع الصفحة ،
٢١٠) .
- (٤) عبد الرحمن البرقوقي في « شرح ديوان المتنبي » (بيروت دون تاريخ) ج ٤ ص ٢٤٢ ،
وناصيف اليازجي في « العرف الطيب » (بيروت ١٩٦٤) ج ١ ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .
- (٥) مجلة « الدارة » العدد المذكور ص ١٦٢ ،
- (٦) شرحه ص ٢٥٤ ، ونقله عنه العكبري في « التبيان » ٢١١/٤ دون إشارة إليه .
- (٧) التبيان ، نفسه .
- (٨) الدارة ص ١٦٥ .
- (٩) شرح ديوان المتنبي المسمى بـ « الفسر » (مخطوطة المتحف البريطاني رقم ٢٩٥٨، *OR*
الورقة ١٤/أ) ، الأول في « الفتح الوهبي على مشكلات ديوان المتنبي » لابن جني أيضاً
(بتحقيق الدكتور محسن غياض . بغداد سنة ١٩٧٣) الصفحة ١٧٣ . وما بين القوسين
زيادة للتوضيح .
- (١٠) شرح المشكل من شعر المتنبي لابن سيده (بتحقيق : مصطفى السقا وحامد عبد المجيد . الهيئة
المصرية العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٧٦) ص ١٢٥ . وانظر آراء كل من الواحدي في «
» شرحه « (ص ٢٥٦) والعكبري في « التبيان » ٢١٤/٤ والبرقوقي في شرحه (٢٤٥/٤)

- (١١) واليازجي في «العرف الطيب» (٣٣٨/١ - ٣٣٩). وهي جميعا تماثل هذين الرأيين .
الدارة الصفحة ١٥٨ .
- (١٢) رواها ابن جنى ، «مفترف» في «الفسر» (مخطوطة المتحف البريطاني ، الورقة ١٤١/أ) ومثلها في «الديوان» بتحقيق عبد الوهاب عزام . مصر . ١٩٤٤ (الصفحة ١٥٨ ، وفي «شرح الواحدي» (ص ٢٥٨) و «التبيان» (٢١٨/٤) و «شرح البرقوقى» (٣٤٩/٤) و «العرف الطيب» (٣٤١/١) .
- (١٣) «الدارة» الصفحة ١٦٨ .
- (١٤) نقله المكبري في «التبيان» ٢١٨/٤ .
- (١٥) شرحه ٢٥٨ . وانظر شرح البرقوقى ، (٣٤٩/٤) والعرف الطيب ، (٣٤١/١) .
- (١٦) «الدارة» الصفحة ١٥٨ ، وقد تكرور التحريف في الحاشية التي وضعت لشرح كلمات النص (الصفحة ١٧٣) .
- (١٧) «الديوان» (بتحقيق عبد الوهاب عزام) وشرح الواحدي والتبيان وشرح البرقوقى والعرف الطيب (في المواضع المذكورة في الحاشية ١٢) .
- (١٨) «المنصف» في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن وكيم التنيسي (تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية . دمشق ١٩٨٢) ص ٥٨٥ ، و «يتيمة الدهر» للشعالبي بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . الطبعة الثانية . مصر ١٩٧٣ (الجزء ١ ، ص ١٩٥) ، ونقله عنه يوسف البديعي في «الصباح المنبي عن حيثة المتنبي» القاهرة . ١٩٧٧ (ص ٤٣٥) . والثلق ، الماء والطين يختلطان (اللسان . مادة لثق ، ٣٢٦/١٠) .
- (١٩) «الدارة» الصفحة ١٦٨ ،
- (٢٠) شرحه : ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
- (٢١) «التبيان» : ٢١٨/٤ .
- (٢٢) «المنصف» : ص ٥٨٥ .
- (٢٣) الفتح علي أبي الفتح (بتحقيق الأستاذ عبد الكريم الدجيلي . بغداد سنة ١٩٧٤) الصفحة ٣٢٢ ، ونقل الواحدي في شرحه (ص ٢٥٦ - ٢٥٧) رأيا قريبا من هذا الرأي لابن فورجة أيضا ، ثم انتقده .
- (٢٤) شرح المشكل من شعر المتنبي ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .
- (٢٥) شرحه ٢٥٦ ، ونقل المكبري الجزء الأخير منه في «التبيان» ٢١٥/٤ ، مع اختلاف يسير في اللفظ .

علم الدلالة وتطور النظرية المعيارية

د. منذر عياشي

لقد كان الاسم الشائع لمصطلح الدلالة هو (La Semasiologie) وهي كلمة مشتقة من أصل يوناني (Sema) «أي (معنى)». وقد شاعت بعد هذا المصطلح تسميات شتى ذكر ر (P. Guiraud) عدد منها، مثل Semalogie Rhematologie, Rhematique, Glossologie^(١). ثم انتهى هذا العلم إلى «تبني مصطلح واحد - La Semantique . وكان أول من أشاعه هو اللساني الفرنسي Breal Michel . لم يأخذ هذا العلم الهدف النهائي المراد له. إنه في حالة تطور، وقد ساهمت عدة نظريات في إثرائه. ومن بين هذه النظريات، أو على رأسها في العصر الحديث نجد النظرية التوليدية التي سنعرض إلى جزء بسيط منها في هذا البحث(*) .

تعريف:

يقول (John Lyons) «نُعرّف علم الدلالة عادة بأنه دراسة المعنى»^(٢). ولكنه يقول أيضاً: «إن المصطلح (معنى) يحتوي نفسه على معانٍ عديدة»^(٣).

فإذا كان ذلك كذلك، وإذا كان للمعنى عدة معانٍ، فالأفضل والمجدي أن نبحث عن المقصود من هذا المصطلح من خلال أمثلة معطاة، ولعلنا بعد هذا نصل بالتدريج من تعريف علم الدلالة الذي أوردناه إلى تعريف موضوع هذا العلم.

الأمثلة:

- ١ - مامعني كلمة جبل؟
- ٢ - لامعني للحياة دون عقيدة
- ٣ - أي معنى يمكننا أن نعطي لكلمة ذهن
- ٤ - لا معنى للمال والجاه لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر
- ٥ - ما معنى الملاحظة التي أبداهما ؟
- ٦ - عندما ننظر إلى الطبيعة نرى أن الأشياء تحمل معانيها، في ذاتها نكتفي بهذا القدر من الأمثلة والمهم فيها أنها كلها تشير إلى شيئين:

- ١ - أنها تشير إلى أن كلمة معنى متعددة المعاني.
- ٢ - وتشير أيضاً إلى عامل مشترك بين هذه المعاني.

تأتي المشكلة الآن من أننا لا نستطيع تحديد العامل المشترك بينها. كما أننا لا نستطيع تحديد نوعه وطبيعته. وإذا تبعنا اقتراح John Lyons نفسه، أي إذا قمنا بعملية إبدال لكلمة (معنى) ووضعنا عوضاً عنها كلمة (دلالة)، فقد نصل إلى تحديد بعض المعاني المتضمنة في كلمة (معنى) في الأمثلة السابقة. وهذا كما

يقول :

« إن علم الدلالة قد استطاع أن يأخذ تعريفاً له هو : « دراسة المعاني »^(١) . إننا في الواقع نقف مع هذه الأمثلة على اتجاهين من اتجاهات البحث :
الاتجاه الأول :

تنظيري ويتضمن ، بالإضافة إلى طرق البحث عند اللساني ، طرق البحث عند الفيلسوف والمنطقي ، ورجل الدين ، والأديب الروائي ، إلى آخره ، ويمكن لكل واحد من هؤلاء أن يعطي تفسيراً لكلمة (معنى) ، كل بحسب اختصاصه واهتماماته .
الاتجاه الثاني :

تجريبي ، أو إذا شئنا فيزيائي . وهو بسبب من هذا لا يصلح أن يدخل في دائرة البحث اللساني لأنه غير دقيق ويقوم أساساً على الفصل :

١ - بين الجملة والسياق الذي قيلت فيه .

٢ - بين المتكلم وبين ما يريد أن يعبر عنه حين يستعمل هذه الكلمة في عدة جمل .

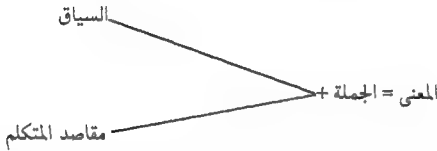
لا يمكن لهذا الاتجاه إذن أن يؤدي الغرض المطلوب ؛ لأن طبيعة البحث تستهدف إرجاع العناصر إلى أصولها الأولى ، وهذا يشكل عقبة تحول بيننا وبين إدراك متضمنات كلمة (معنى) .

هل هذا يعني أن الطريق قد أصبحت مسدودة أمامنا ؛ لأن الحلول النظرية والتجريبية تقف عاجزة عن إعطاء تعريف مناسب ؟ إننا في الحقيقة لم نستفد كل الحلول الممكنة بعد . ولذلك فإننا لا نستطيع أن نجزم أو أن نقرر أي شيء ، إلا بعد الرجوع إلى بعض منها على الأقل ، لا سيما وأننا لا نزال قادرين على إبراز بعض التصورات التي قد تفضي بنا إلى بغيتنا . ومن هذه التصورات نرى أن الأخذ بالملاحظتين الأخيرتين بخصوص الاتجاه التجريبي تفيدان إفادة كبرى في إعطاء تعريف يتلاءم إلى حد ما مع ما نبحت عنه . وتأتي الأهمية التي نراها فيهما من الربط الذي تشترطانه ضمناً بين ثلاثة عناصر :



- ١ - الجملة.
- ٢ - السياق.
- ٣ - مقاصد المتكلم.

إنطلاقاً من هذا، يكون التعريف الذي نقترحه على الشكل التالي :



المعنى يساوي الجملة مضافاً إليها السياق ومقاصد المتكلم. مهما يكن من أمر، فإن القواعد التوليدية، كما سيتبين لنا في الفقرات اللاحقة، تقدم عبر منهجيتها تعريفاً أكثر دقة وتفصيلاً من هذا، وما نريد هنا إلا افتتاح الموضوع.

* - المنهج:

. لقد حدث تغير كبير في مجرى تطور النظرية التحويلية مع ميلاد النظرية الدلالية التي ابتكرها كل من Fodor Katz. ولقد كان في الواقع، من شبه المستحيل قبلهما، أي ما قبل الستينيات أن يقترح أي مشروع جدي للوصف البنيوي. ويجب أن نتذكر هنا، ولو بشكل عابر، أن شومسكي قد تجنب كل اعتبار يتعلق بالمعنى حين عهد إلى بناء نظريته في النحو التوليدي. إلا أنه، وبالرغم من ذلك، تصور أثناء عمله إمكانية احتمالية للقيام بدراسة بعض العلاقات المتبادلة بين النحو والدلالة. غير أنه كان يعتبر أن هذا النوع من المحاولات يجب أن لا يتم قبل اكتمال النظرية النحوية.

نجد، على العكس من التصورات التي وقف عليها شومسكي، أن الدفعة الأولى التي قام بها Fodor, Katz قد فرضت النظرية الدلالية على كل الدراسات

اللسانية، بحيث لم يعد الفصل ممكناً بين علم الدلالة والنحو في أي نظرية نحوية. ونستطيع أن نقول: إن هذه النظرية قد احتلت مكان الصدارة في الدراسات اللسانية التي أعقبت الستينيات.

فمن الآثار التي أحدثتها هذه النظرية أنها غيرت إلى حد كبير من الأهداف التي رسمتها القواعد التوليدية والتحويلية لنفسها في الوقت الذي كان فيه شومسكي لا يرى في القواعد إلا نظاماً قادراً على توليد عدد غير محدود من جمل اللغة، ويمتاز بما له من إمكانية على الوصف البنيوي والتأويل الفونولوجي. غير أن هذه النظرية قد تم دحضها فيما بعد ولم يبق إلا ما نهبت إليه من ضرورة إدخال البحث الدلالي عنصراً أساسياً في الدرس اللساني للغة.

إن الاقتراحات التي قدمها هذان اللسانيان قد دفعت بشومسكي إلى إدخال مكون آخر يمكن أن نطلق عليه اسم التأويل الدلالي. ثم انتهى بعد ذلك إلى اعتبار القواعد كآلة إيضاحية مهمتها الربط بين الصوت والمعنى. ويجب أن لا ننسى مع ذلك بأن شومسكي قد أدخل، منذ (١٩٦٥م) بعض التبسيطات المهمة على الآلة القاعدية كما أنه عرف من جديد عدداً من القضايا النظرية التي ظلت غير دقيقة عند Fodor, Katz (٥).

أ - دور المكون الدلالي وبنيته،

إن المكون الدلالي في النظرية المعيارية عبارة عن مكون تأويلي فقط. وهذا يعني أن الدور الذي يضطلع به لا يزيد على تقديم تأويل معنوي للجمل التي يولدها النحو، وهنا نريد أن نقول: إن المشكلة التي كان النحو يعاني منها هي مشكلة الإسقاط، وهي المشكلة نفسها التي يعاني علم الدلالة منها. والمقصود بهذا المصطلح هو:

١ - البحث عن إمكانية إقامة طريقة عمل آلية مشكلة من مجموعة محددة من قواعد التأويل، وقادرة على بيان معنى الجمل غير المنتهية في أي لغة من اللغات.

٢ - إعطاء تفسير عن الكيفية التي يفهم المتكلم بها حين يستعمل لغته الأم معنى الجمل، وخاصة تلك التي لم يصادفها أو لم يسمع بها من قبل.

لعله من الخير لنا ونحن في بداية هذا البحث أن نرد الأمر إلى أصوله الأولى، فنختزل هذه القضية عن طريق الشكل الذي يتخذه المكون النحوي ضمن النظرية المعيارية، ولا يكون ذلك إلا بشيئين:

١ - إذا نظرنا إلى العمليات التحويلية فسنرى أنها مكونة من مجموعة من الطرق الآلية والشكلية، وهي تسمح بالمرور من بنية تحتية إلى بنية فوقية دون أن تحدث أي تغيير في معنى البنية الأولى.

٢ - يجب على المكون الدلالي أن يتخذ من البنى التحتية مجالاً لعمله، وأن يكون قادراً على ذلك.

يقول شومسكي بهذا الخصوص:

«يجب أن تتوفر عدة شروط في البنى التحتية. عليها أن تحدد أولاً التمثيل الدلالي. ثم عليها بعد ذلك أن تصبح بني فوقية جيدة التشكيل وذلك عن طريق العمليات التحويلية النحوية»^(١). ولكننا نعلم أن معنى الجملة يتعلق بمعنى الألفاظ التي تتضمنها بالإضافة إلى البنى النحوية التي تدخل فيها، ولكي ندل ببرهان على صحة هذا القول، نعطي بعض الأمثلة:

١ - يأكل أحمد التفاحة.

إذا غيرنا كلمة (التفاحة) ووضعنا عوضاً عنها كلمة (الخبز)، فسنرى أن معنى الجملة قد تغير، وهذا البرهان يدل على أن معنى الجملة مرتبط بمعنى الكلمات التي توجد فيها. ولكن المعنى، كما قلنا، ليس في الكلمات فقط. والأمثلة التالية تبين لنا هذا:

٢ - يشرب أحمد الماء.

٣ - قرأ أحمد القرآن.

نلاحظ أننا من جهة أولى نستطيع تأويل /٢/، /٣/ بالطريقة نفسها، أي كجمل تتجسد فيها صورة لعمل معين. وهي تستخدم من جهة ثانية، وفي الوقت نفسه، شيئاً أو موضوعاً يقع عليه فعل الفاعل، ولكن بالمقارنة مع هاتين الجملتين نرى أن الجملة /٤/ لا تؤول بالطريقة نفسها :

٤ - الحكم الظالم موجود في بعض الدول دائماً.

وحول هذا الأمر يقول شومسكي :

«إنه من الطبيعي أن نفترض أن التأويل الدلالي لجملة ما يحدد بتحديد المضمون الدلالي الجوهرى للروايز اللفظية (items) وكذلك بالطريقة التي تربط بها الألفاظ بعضها ببعض في مستوى البنية التحتية»^(٧)، نفهم من هذا القول إذن، أن دور علم الدلالة يتجلى في الربط بين معنى الكلمات وبين العناصر الممثلة للدلالات في البنى التحتية، ويكون ذلك بالارتكاز على الاساسين التاليين :

١ - يمكن تحديد معاني الكلمات عن طريق القواميس.

٢ - أن القواعد هي التي تربط بين الكلمات وبين البنية التحتية.

ولقد أطلق عليها كل من Fodor, Katz اسم (قواعد الإسقاط) regles de Pro-jection ربما نستطيع الآن أن نمثل طريقة عمل المكون الدلالي على الشكل التالي :

مدخل : بنى تحتية ← قاموس ← قواعد الإسقاط

مخرج : تأويل دلالي للمدخل.

يتكون مدخل هذا المكون من بنى تحتية، وعلى هذه البنى تجري عملية البحث القاموسي وقواعد الإسقاط. أما المخرج فيتكون من التأويل الدلالي للبنى التحتية الموجودة في المدخل.

يجب أن نشير أخيراً بأنه إذا كان دور النظرية الدلالية هو دور تأويلي للبنى التحتية فمن الضروري إذن أن نعطي للمصطلح (تأويل) معنىً واسعاً. وفي الواقع،

يقع على عاتق النظرية الدلالية إعطاء وتفسير أمور ثلاثة:

- ١ - يجب أن تكشف عن معنى الجمل القاعدية.
- ٢ - عليها أن تشرح كيف ولماذا تعتبر بعض الجمل غير قاعدية.
- ٣ - ومن الضروري أخيراً، أن تبين وتشرح العلاقات التي يمكن وجودها بين عدة جمل مختلفة.

من أجل هذا يجب على بنى المعجم، وعلى شكل قواعد الإسقاط أن تسمح بتفسير المفاهيم المتعلقة بالألفاظ المترادفة، والمتضادة، والمتبسة، والتي تعتبر إطناباً، إلى آخره.

نرى من كل ما سلف أن لدينا مكونين تحتين للمكون الدلالي:

* - المكون الأول: القاموس. ويمكن أن نسميه من الآن فصاعداً «التحليل التقطيعي» (analyse Componentielle).

* - المكون الثاني: قواعد الإسقاط.

لنبدأ مباشرة بالمكون الأول.

أ - التحليل التقطيعي:

يقوم مفهوم التحليل التقطيعي على تحديد معنى الروايز اللفظية، وهو يستخدم من أجل هذه الغاية مجموعات من العلامات الدلالية. وللتذكير فقط، نقول بأن أول من نظر لهذا المفهوم وتكلم به هما: Fodor, Katz. ولتوضيح هذا المفهوم نعطي المثل التالي شاب، (+ متحرك)، (+ إنسان)، (- عجوز)، (+ مذكر).

علينا أن نلاحظ منذ الآن أن أي قاعدة من قواعد الإطناب تسمح بالقول، إن لبعض العلامات علاقة ببعضها الآخر. فالعلامة (+ إنسان) تعتبر، على وجه من الوجوه مجموعة تحتية للعلامة (+ متحرك)، وهذا ما نعبّر عنه بالقاعدة:

(+ متحرك) \rightarrow (+ إنسان).

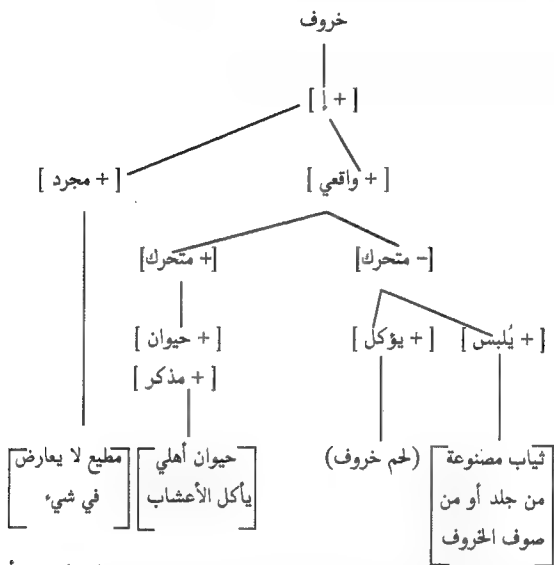
بهذا الشكل، يبدو من المفيد أن ندخل العلامة (+ متحرك) بين مجموع العلامات الخاصة بكلمة: (شاب) ؛ لأن هذا اللفظ يدخل بشكل آلي ضمن العلامة: (+ إنسان)

ويكفي، في هذه الحالة، لتحديد معنى كلمة (شاب) الطرح التالي :

شاب، (+ إنسان)، (- عجوز)، (+ مذكر).

في الواقع، إن تعميم مدلول الكلمة، هو الذي سمح بيلاد « نظرية العلامات » والتي تدخل في مضمارها المرحلة الثانية لتشكل القواعد التوليدية. وربما كان لزاماً علينا أن نقدم هذه النظرية قبل أن ندخل في تفاصيل النظرية المعيارية. ولكن يشفع لنا أن الهدف من هذا العرض هو هدف تعليمي أكثر منه تاريخي. بالإضافة إلى ذلك، فقد بدا لنا أنه من الأفضل اقتراح تركيب متلائم مع تدرج النظرية التي تدلي برأي لتجيب على نفسها من خلاله، وتقترح فكرة ثم تعترض عليها، وتسمى بين هذا وذاك إلى اكتساب صورة نهائية لها معطية الفرصة بهذا لما سيأتي بعدها .

إن شومسكي، عندما أعاد تشكيل القواعد في المرحلة الثانية لعمله، قد جعل المكون التحتي للفظ مجموعة من المداخل، وجعل كل مدخل يتمثل في قالب من العلامات الصوتية والنحوية والدلالية. ولو نظرنا إلى المكون الدلالي في هذا التشكيل فسنرى أنه يتلقى في المدخل متوالية من الروائر اللفظية، أي يتلقى بنية تحتية. ومن هنا فإن من مهمة هذا المكون أن يفسر بعض الروائر التي تعتبر ملتبسة، ثم جاء بعد ذلك كل من Fodor, Katz بنظريتهما الدلالية واقترحا تمثيل قالب العلامات على شكل شجرة مكونة من رمز جذري للرائز اللفظي الذي يراد البحث عنه. وقد شمل اقتراحهما أيضا المؤشرات الدلالية والعناصر التمييزية التي تسمح بتمحيص تعريف الرائر المقصود ولو أخذنا كلمة مثل (خروف)، فسنجد أنه بالإمكان تمثيل المعاني المتعددة لها على الشكل التالي :



يوجد في هذا الرسم، وكذلك كما نرى، مورفيم واحد، هو: (+). غير أن الأمر لن يكون على ما هو عليه هنا، لو استعملنا كلمة أخرى مثل: «أخضر» لأنه يمكن لهذه الكلمة أن تكون مرة (+) ومرة (-+صفة).

إن المؤشرات الدلالية تتمثل في هذه الشجرة ضمن أقواس معقوفة، والعناصر التمييزية تتمثل ضمن أقواس شبه دائرية. وأن كل فرع من فروع هذه الشجرة يتفرع من الجذر ويستمر حتى يصل إلى أحد العناصر التمييزية الممثلة لكلمة (خروف). وسنرى في الفقرة التالية أن تطبيق قواعد الإسقاط يخضع لشروط هذا التمثيل المشجر.

يجب أن نلفت الانتباه الى أن التحليل التقطعي يسمح بتفسير بعض المفاهيم مثل: الترادف، والتضاد، والخاص والعام ونبين ذلك كما يلي:

* - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين مترادفين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات الدلالية نفسها: رمز جذري + مؤشر + عناصر تمييزية، مثل: (مازح / داعب).

* - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين مترادفين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات نفسها، مثل: (مازح / داعب).

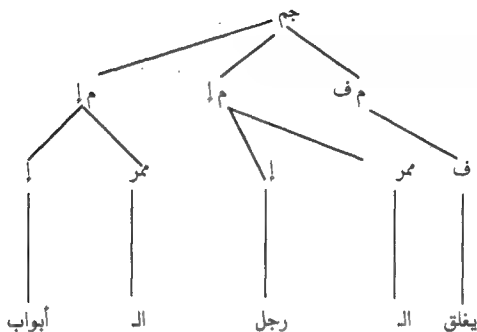
* - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين متضادين إذا كان معناهما يتمثل بوساطة مجموعة العلامات نفسها، مثل (صغير / كبير).

* - نستطيع أن نعتبر كل مدخلين لفظيين خاصاً وعماماً إذا كانت مجموعة العلامات الدلالية لأحدها داخلة ضمن مجموعة العلامات الدلالية للآخر مثل: (تراب/ أرض)، (أرنب/ حيوان).

إن التحليل التقطعي يقوم ببعض المهام التي تقع على عاتق النظرية الدلالية، وهذا ما سنتبينه فيما سيأتي، ولكن قبل ذلك سنرى كيف قام Fodor, Katz بتشكيل قواعد الإسقاط.

ب - قواعد الإسقاط:

إن لقواعد الإسقاط مهمة تتجلى في تبيان القراءة الأحادية أو المتعددة التي تنسب إلى البنية التحتية، وإلى التحليل التقطعي الخاص بمختلف الرواثر المتعلقة بهذه المتوالية، ونرى، نتيجة لهذا، أن من واجب قواعد الإسقاط أن تقيم علاقة بين عدد من الرواثر اللفظية للبنى النحوية، ونضرب مثلاً على ذلك بعدد من الألفاظ التي تتمثل في التشجير التالي:



تعريف الرموز: جم = جملة

م ف = مركب فعلي

م إ = مركب اسمي

ف = فعل

إ = اسم

ممر = معرف

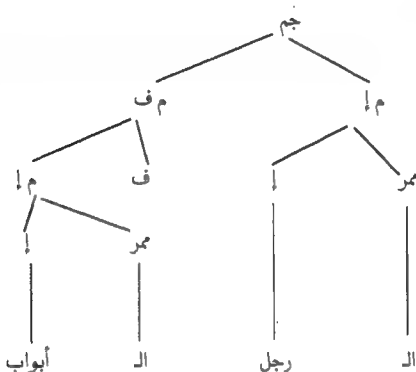
إن التمثيل الذي قمنا به هنا هو تمثيل حرفي لتتابع الألفاظ كما تظهر في البنية الخارجية للجملة. ولو عدنا إلى التقسيم التركيبي للجملة لوجدنا أنفسنا أمام جملة أخرى تحمل نفس المعاني والألفاظ كما تظهر في البنية الخارجية للجملة.

وتنقسم إلى مركبين رئيسيين:

١ (الرجل) + ٢ (يغلق الأبواب).

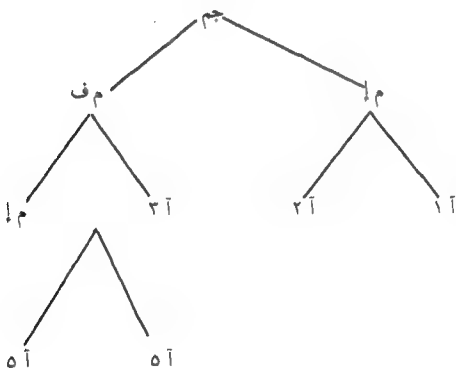
إن المركب (٢) يمثل المركب الفعلي (م ف) وهو ينقسم بدوره إلى (ف + إ) = يغلق + الأبواب.

يمكن، في هذه الحالة، تمثيل الجملة تشجيرياً، دون أن نخل بنظام القواعد العربية على النحو الآتي.



يمكننا أن نخضع كل رائز من الروائز الموجودة في هذه البنية إلى التحليل التقطعي وسنحظى بالنتيجة التقريبية التالية:

وللملاحظة نقول إن كلمة (الأبواب، في هذا التحليل، تبقى ملتبسة، والسبب في ذلك يعود إلى أن التشجير الدلالي الخاص بها يشتمل على عدد من الفروع. برهاننا على هذا الأمر يتجلى بالطريقة التالية: سنطوي لكل شجرة دلالية من أشجار الروائز التي تشكل موضوع درسنا الرموز: T_1, T_2, T_3, T_4 . وهذا يعني أن بنية الجملة تتمثل كما يلي:



بعد هذا، سنستخدم قواعد الإسقاط. وهنا لابد لنا من الكلام عن المهمة التي تنفذها هذه القواعد: إنها تقوم بعملية دمج بين مختلف الرموز (آ)، والهدف من هذه العملية هو إعطاء الجملة بنيتها الدلالية الخاصة بها. ولكن حتى تبلغ قواعد الإسقاط هذا الهدف، فإن عليها أن تتبع ما يأتي من الخطوات:

١ - إن عليها أن تأخذ الرمزین (آ) الأكثر عمقاً والمتصلين ببعضهما عن طريق عقدة واحدة (آ ٤ ، آ ٥) مثلاً. ويكون عملها هنا محصوراً بدمج هذين الرمزین.

٢ - تقوم قواعد الإسقاط في الخطوة الثانية بدمج الناتج عن العملية الأولى مع الرمز (آ) الواقع تحت نفس العقدة التابع لها، أي مع آ ٣.

٣ - ولا يبقى عليها أخيراً إلا أن تتابع هذه العملية حتى تصل إلى جذر الشجرة.

يبقى هذا الكلام الذي سقناه كلاماً نظرياً، ولكي ننتقل إلى دائرة عملية أو تطبيقية نرى أنه من الضروري أن نضيف بعض الأشياء :

إن قواعد الإسقاط حين تقوم بعملية الدمج تحذف بعض العلامات التي تعد من قبيل الحشو والزيادة وبلا فائدة. ومن ذلك مثلاً العلامات السياقية الخاصة بدمج الفعل مع فاعله. ونريد أن نوضح هذا مع الاحتفاظ بالمثل الذي أعطيناه.

لقد جاء الدمج بين آ ١ ، آ ٢ نتيجة لتطبيق القاعدة الأولى من قواعد الإسقاط، والتي تتمثل في هذا الشكل :

ف - رائز ١ ← (+ ل) ← (آ) (م)

رائز ٢ ← (+ تعر) ← (آ) (م)

رائز ١ + رائز ٢ ← (+ م ل) ← (آ) (م)

(آ) (م).

تعني هذه القاعدة أن دمج الرائز (١) مع الرائز (٢) المتقدمين بشكل متطابق يكون متوالية خاضعة للرمز (م ل)، ومكونة من مجموع العلامات الخاصة بالرئز (١) والرئز (٢).

إذا طبقنا هذه القاعدة على الرائزين (ال) و (رجل) مع العودة إلى الشجرة

(آ ١) والشجرة (آ ٢) السابقتين، فسنحصل على :

رجل ← (+إ) ← (+ إنسان) ← (- مراهق) ← (+مذكر) ←
(أكثر عمراً من المراهق).

ال ← (+تعمر) ← (+معر) ← (مفرد).

ال + رجل ← (+م إ) ← (معر) ← (+مفرد)

(+ إنسان) ← (- مراهق) ← (+مذكر)

(أكبر عمراً من المراهق).

١ - إن عملية الدمج بين (ال) و (رجل) لا تعطي إلا متوالية واحدة فقط بينما يختلف الأمر بالنسبة لـ (ال) و (أبواب)، إذ أن عملية الدمج هنا تستطيع أن تعطي عدداً من المتواليات يتناسب طردياً مع عدد المعاني الممكنة والمتضمنة في كلمة (باب).

٢ - إذا كان الدمج ممكناً بين (ال)، و (رجل)، و (ال) و (أبواب) بناء على قاعدة من قواعد الإسقاط، فإن الدمج في موضوع آخر يصبح غير ممكن بناء على قاعدة أخرى من قواعد الإسقاط أيضاً. ومثال ذلك أن نقوم بعملية دمج بين فعل كـ (يدهن) وبين الزائر (الأبواب) بشرط أن نعطي لهذا الزائر معنىً جديداً، كالذي نجده في كلمة (فصول) التي يتضمنها كتاب من الكتب، وأن نجعله في مركز المفعول. والسبب الذي يجعل الدمج غير ممكن هنا أنه يجب على الفعل والمفعول أن يشتركا في بعض العلامات مثل: (+ قابل للفتح) الشيء الذي نجده بين (يفلق) و (الأبواب) ولا نجده بين (يدهن) و (الأبواب) التي هي بمعنى (الفصول).

إن المهم هو أن نكشف عن الطريقة التي يعمل بها علم الدلالة التأويلي، فإذا سرنا على نفس الحطة فستصل إلى المرحلة الأخيرة والتي بها تكون عملية الدمج على النحو التالي:

يفلق ال + رجل + ال + أبواب ← (+ أحدث تغييراً) ← (+ يفلق)
(يطبق على شيء وقابل للفتح) ← (+ إنسان) ← (مرهق) ← (+ مذكر)

(أكثر عمراً من المراهق) ← (معمّر) ← (مجمع) ← (شيء عادي) ← (قابل للفتح) ← (مكون من خشب أو حديد ومصنوع بطريقة معينة).

يمكننا في نهاية هذه الفقرة أن نقول ما يلي:

١ - تهتم قواعد الإسقاط بتعيين التنسيقات الممكنة للروايز اللفظية ضمن البنى النحوية المحددة.

٢ - وتهتم ثانياً بتأويل هذه التنسيقات.

ونضيف على ذلك بأن المركبات الدلالية تنضج، في الواقع، اللسانيين أمام عقبة كاداء. فالظواهر التي تخص الجمل غامضة، وحديسية، وتتعلق في معظم الأحيان بالسياق الذي قيلت فيه، وقد يكون هذا السياق لسانياً، كما قد يكون غير لساني. وأنها كظواهر لا تخضع للملاحظة المباشرة، فعين الملاحظ لا تستطيع أن تتناولها بيسر، كما أنه لا يمكن وصفها بشكل عقلائي. ومن جهة أخرى، فإن طبيعة العلامات الدلالية نفسها تبدو في بعض المرات غير دقيقة ويكفي أن نطرح بعض التساؤلات لنرى ذلك،

ما هو المبرر الواقعي لهذه العلامات ؟ ماذا يمكننا أن نقول عن العلامات المميزة، هل تنتسب المؤشرات إلى علم دلالة كلي ؟ أي معنى يمكن أن يُعطي لعلم الدلالة الكلي؟

يمكننا أن نطرح كثيراً من الأسئلة بهذا الخصوص، ولكن علينا أن نلاحظ في الوقت نفسه، أن معظم الدراسات التي تتأسس اليوم تعنى بنقاط خاصة ومعينة، نعد منها:

١ - دراسات في حقل الدلالات، وهي دراسات تقوم على النظر في مجموعة من الروايات التي بينها مؤشر أو عدد من المؤشرات المشتركة، مثل مصطلحات الألوان وغيرها.

۲ - دراسات تقف عند مفهوم معين ومحدد .

٣ - دراسات لا تتجاوز معنى بعض الزوائد كالسوابق مثلاً .

لقد انتقد عدد من اللسانيين هذه النظرية، واقترح بعضهم عدداً من التغييرات فيها، ومن أهمها ما يتعلق ببنية المركبات الدالية ولعل هذا ما دفع بشومسكي أيضاً كي يعدل قليلاً في النظرية المعيارية، ثم ليقتراح بعد ذلك ما سماه بالنظرية المعيارية الممتدة. الشيء الذي سنعرض له فيما سيأتي.

٢ - النظرية المعيارية الممتدة :

أ - محدد ومسلمات: إذا كانت الدراسات اللسانية الغربية قد عنيت بهذين المفهومين منذ وقت قريب، فإن الدراسات اللسانية العربية قد سبقت إلى هذا الميدان وقامت بدراسات لما أسمته بالمسند والمُسند إليه. وبالطبع لا نريد هنا أن نقوم بدراسة مقارنة لهذه المفاهيم عند العرب وغير العرب، وإن كان الأمر يستحق الدراسة. إننا نريد فقط أن ندرس جانباً من الجوانب التي تتعلق بالجملة الاستفهامية، والإثباتية من خلال هذين المفهومين. وعلى هذا الأساس نرى لزماً علينا أن نعرض القضية عند الطرفين، أي عند أصحاب المدرسة التوليدية : لأنهم هم الذي يشكلون موضوع هذه الدراسة، وعند الجرجاني : لأنه هو الذي يتناولها تحت ما يمكن أن نسميه بعلم المعاني. وبمنهجية قريبة إلينا .

ب - المدرسة التوليدية :

لقد قلنا إن هذين المفهومين قد دخلا حديثاً في دائرة الدراسات التي قام بها اللسانيون التوليديون. ولم يكن ذلك، في الواقع، لأنهما كانا غير معروفين من قبل، ولكن لأن كل واحد منهما كان يطرح عدداً من المشاكل الجدية في وقت يصعب فيه على النظرية المعيارية أن تكشف عنهما ضمن الإطار الخاص بها. ولقد أدت هذه الحالة بأصحاب هذه المدرسة إلى وضع هذين المفهومين جانباً. ولم يشكل ذلك عقبة تحول دون تطور الدراسات النحوية. غير أنه فيما بعد، أي عندما بدأت الأنظار تتجه نحو علم الدلالة، وتكاثرت الدراسات في هذا الميدان، أخذ اللسانيون يفكرون في هذين المفهومين، وأعطوها حينئذ الأهمية اللائقة بهما. ويمكننا أن نقول بأن هذا الأمر - ضمن جملة من الأمور الأخرى قد دفع

بشومسكي إلى تعديل مفهومه عن القواعد التوليدية.

* الاستفهام:

لدينا الجملة الاستفهامية (١).

١ - أقرأ أحمد في الكتاب؟

(ملاحظة: إن الكلمة التي تقع عليها نبرة الإحاح هي الكلمة التي نضعها بحرف أسود) تنقسم الجملة حسب هذه النظرية، إلى محدد ومسلمة، أو ما يسميه العرب إلى مسند ومسند إليه. والمحدد في هذه الجملة هو (أحمد) والمسلمة هي (أن شخصاً ما قرأ في الكتاب). فإذا كان بالإمكان أن نعطي الجملة (٢) جواباً على الجملة (١)؛

٢ - لا، إن عمر هو الذي قرأ في الكتاب.

فإنه لا يمكن أبداً أن تعتبر (٢) جواباً منطقياً للجملة (١).

٣ - لا، إن أحمد هو الذي قرأ في الشارع.

إننا نتساءل عمن قرأ الكتاب وليس عمن قرأ في الشارع.

نستنتج من هذا بأن الجملة (١) هي التي تفترض بأن شخصاً قد قرأ في الكتاب وبأن المحدد في هذه الجملة إنما هو (أحمد).

* الأثبات:

تطرح المشكلة نفسها مرة أخرى مع الجمل الإثباتية أو التقريرية، وإن كانت الصورة هذه المرة أقل وضوحاً من سابقتها مع الجمل الاستفهامية:

٤ - أخذ أحمد الكتاب.

إن المحدد في هذه الجملة هو (أحمد)، والمساهمة هي: (إن شخصاً قد أخذ الكتاب) والعكس من ذلك نجده في الجملة (٥)

٥ - أخذ أحمد كتابي .

المحدد في هذه الجملة هو : (كتاب) أو (كتابي)، والمسلمة (أخذ أحمد شيئاً ما) يقول كريستيان نيك في تعريف المحدد : «إن المحدد بشكل عام هو الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح»^(٧)

ويقول في تعريف المسلمة :

«ويمكن الحصول على المسلمة حين نبذل المحدد ضمن الجملة بـ :

شخص ما ، شيء ما ، جهة ما ، إلى آخره»^(٨).

إن على التأويل الدلالي، وهذا بدهي، أن يأخذ بالحسبان مفاهيم المحدد والمسلمات، فمن غير الممكن ادعاء القدرة على وصف معنى الجمل ١ و ٤ و ٥ دون وجود عنصر مساعد على ضبط المحدد بها، وكذلك على تعيين المسلمات الموجودة فيها. وهذا يعني أن من الضروري إدخال هذه المفاهيم ضمن المكون الذي يولد الجمل، أي ضمن النحو وذلك حتى نعطي للمكون الدلالي القدرة على احتوائها في الوقت نفسه الذي تدخل فيه قواعد الإسقاط في حيز التطبيق.

- الجرجاني :

* الاستفهام،

لقد اخترنا من بين مباحث الاستفهام عند الجرجاني الاستفهام بالهمزة وهو ينقسم إلى قسمين :

١ - أن تبدأ الجملة بالفعل.

٢ - أن تبدأ الجملة بالاسم.

١ - الفعل :

أ - مع الفعل الماضي :

يقول الجرجاني :

إذا « بدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه »^(١٠) والمثل الذي نختاره هو :
أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه .
يفسر الجرجاني نظريته بقوله :

« تبدأ في هذا ونحوه بالفعل لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه ؛ لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتقائه مجوز أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن »^(١١).

ب - مع الفعل المضارع :

- الحال : ومثال ذلك قول القائل : « أتفعل » . وشرح الجرجاني هو : « إذا أردت الحال كان المعنى شبيهاً بما مضى في الماضي فإذا قلت : أتفعل كان المعنى على أنك أردت أن تقرر بفعل هو يفعله وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن »^(١٢).

- المستقبل : يقول الجرجاني :

« إذا أردت بتفعل المستقبل كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعتمد بالإنكار إلى الفعل نفسه »^(١٣).

٢ - الاسم :

وهو أن تبدأ الجملة بالاسم : يقول الجرجاني :

« إذا قلت : أنت فعلت ؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه »^(١٤).

نلاحظ أن القواعد التوليدية تركز في استخراج المحدد على ما تسميه بنبرة الإلحاح بينما نجد أن الجرجاني يستعمل مصطلحاً آخر يسميه « العناية » كما سنرى مع الجمل الاثباتية . غير أن الجرجاني في التحليل الذي يقيمه لهذا النوع من الجمل ، لا يقف عند الحدود التي تقف عندها النظرية التوليدية ، فهو لا يعتمد على العناية فقط كما يعتمد عليها علم الدلالة التوليدي ولكن يعتمد أيضاً على

البنى التي تنتظم الجملة بها. ولذلك نراه يربط مباشرة - في استخراج المحدد والمسلّمات أو المسند إليه - بين المعنى والنحو، وبصورة أدق إنه يربط بين الجملة في بنائها الخارجية والقائمة على أساس من القواعد، وبين الجملة نفسها في بنائها الداخلية والقائمة على أساس التأويل الدلالي أنه يقول :

« فلو قلت : أنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ أنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟ أنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟ خرجت من كلام الناس.

وكذلك لو قلت : أبنت هذه الدار في أقلت هذا الشعر ؟ أكتب هذا الكتاب؟ قلت ما ليس بقول، ذاك الفساد أن تقول الشيء في المشاهد الذي هو نصب عينيك : أموجود أم لا ؟ وما يعلم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم(١٥).

الإثبات،

لقد قلنا إن الجرجاني يستعمل المصطلح « العناية » في مقابل المصطلح « نبرة الإلحاح » الذي تستعمله القواعد التوليدية. ولقد جعل الجرجاني من مصطلحه الأساس الذي تقوم عليه الجمل الإثباتية أو التقريرية كما يسميها. وبين أن العناية تتقدم أو تتأخر بحسب المعاني المراد إعطاؤها للجملة. ويمكننا، بناء على هذا المفهوم، أن نقسم هذا النوع من الجمل إلى قسمين :

١ - القسم الأول : تتأخر فيه عناصر الجملة مع أن مكانها الطبيعي هو خلف الفعل وتقدم العناية لتكون خلف الفعل مع أن مكانها في المؤخرة.

يقول الجرجاني :

« قال النحويون : إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يبالون من أوقعه كمثّل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخر، فيعبث، ويفسد، ويكثر به الأذى، إنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعينهم من شيء ، فإذا قتل وأراد مرید الأخبار بذلك فإنه يقدم ذكر

الخارجي فيقول: قتل الخارجي زيد، ولا يقول قتل زيد الخارجي؛ لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له جدوى وفائدة»^(١٦).

٢ - القسم الثاني: وتتقدم فيه العناية لتأخذ مكانها الطبيعي خلف الفعل، يقول الجرجاني:

«ثم قالوا: فإن رجلاً له بأس ولا يقدر فيه أنه يقتل فقتل رجلاً وأراد المخبر أن يخبر بذلك فإنه يقدم ذكر القاتل فيقول: قتل زيد رجلاً»^(١٧).
ويعلق الجرجاني بقوله:

«فهذا جيد بالغ إلا أن الشأن في أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء، قدم في موضع من الكلام مثل هذا المعنى ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير. وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال أنه قدم العناية؛ ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت العناية ولم كان أهم. ولتخليهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير نفوسهم»^(١٨).

إننا نرى أن أمر «العناية» عند الجرجاني يبدأ بالنحو وينتهي بالدلالة دون الالتفات إلى الأثر الصوتي أو النغمي على الجملة، على حين أن نبرة الإلحاح في القواعد التوليدية تعتمد أولاً وقبل كل شيء على الجانب الصوتي للكلام. ولقد لاحظ بعض العلماء العرب في العصر الحديث أهمية النبرة وأثرها على البنى النحوية والدلالية للجملة.

يبقى على النظرية التوليدية أن تواجه عدة مشكلات، نلتفت إلى واحدة هنا، ونأتي إلى ما تبقى في الفقرة التي ستلي:

١ - إذا كان المحدد هو الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح فإن هذه الكلمة لا تظهر، في الواقع، إلا بشيئين:

* - يجب أن تكون التغيرات الحاصلة في البنية الفوقية خاضعة للملاحظة.

* يجب أن تكون هذه البنية، وخاصة الكلمة التي تحمل نبرة الإلحاح، قد

تلقت سابقاً التأويل الصوتي المناسب.

ونقول هذا ؛ لأن نبرة الإلحاح تشكل إشارة صوتية، وهذا يعني أنها دخلت عن طريق المؤشر الصوتي. والنتيجة التي نريد أن نصل إليها، هي أن المحدد لا يعين أو يحدد عن طريق البنية التحتية. والسبب في ذلك هو أن هذه البنية ما دامت تحتية فإنها لا تتلقى أي تأويل صوتي، وهي من غير التأويل الصوتي لا تسمح بتحديد الكلمة التي تحمل الإلحاح وقد فات هذا الجانب الجرجاني فنظر إلى النحو من خلال البنية الفوقية، وإلى الدلالة من خلال البنية التحتية دون أن يلتفت إلى المؤشر الصوتي الذي تظهر فيه نبرة الإلحاح.

٢ - لقد تأكد لنا إذن، أنه إذا ما أردنا أن نمكن المؤشر الدلالي من تفعيل مفهومي المحدد والمسلمات، فعلينا أن نمكنه أولاً من استعمال بعض العناصر، مثل نبرة الإلحاح، التي تقوم في البنية الفوقية.

٣ - إذا عدنا إلى الرسم البياني الذي أعطيناه سابقاً فربما نتذكر أن المبدأ الأساسي للمؤشر التأويلي الدلالي ضمن النظرية المعيارية كان يقوم على اعتبار البنى التحتية. غير أن شومسكي قد قام بعد ذلك ببعض التعديلات في النظرية المعيارية، لأنه أدرك أن البنى الفوقية تشكل طرفاً مهماً في التأويل الدلالي.

لم نقصد من إثارة هذه النقاط أن نشكك في العمل الوظيفي للتأويل الدلالي. فالعلاقة القاعدية التي تكون طرفاً في تشكيل قواعد الإسقاط وكذلك الروايز اللفظية التي تخضع للتحليل التقطيعي، تعتبر كلها نتيجة من نتائج مكون الأساس الذي يزدود مدخل المكون الدلالي بما هو رئيسي. ولذا نرى أن الأصول المعلن عنها في الفقرة السابقة، أي عندما تكلمنا عن التحليل التقطيعي وقواعد الإسقاط تبقى بمنزلة المركز للمكون الدلالي. إن شومسكي لم يرفض النظرية المعيارية ككل.. ولقد كان هدفه من إدخال بعض التعديلات عليها هو أن يفسح لها المجال لكي تكون قادرة على معالجة ظواهر جديدة ومن أجل هذا، فقد اصطاح على تسمية النظرية الجديدة والناجحة عن الأولى اسم: «النظرية المعيارية الممتدة».

ب - بعض القضايا المماثلة:

لقد تبين لنا مما سبق أن أي تعديل في النظرية يستوجب أن يكون مبرراً بعدد من البراهين التجريبية. ويعتبر مفهوم المحدد والمسلمات واحداً منها. ونريد هنا أن نأتي على قضيتين إضافيتين لندل ببرهان قاطع على ضرورة التغيير في النظرية.

تقوم النظرية المعيارية للقواعد التوليدية على الفكرة التي تقول إن كل العناصر الضرورية للتأويل الدلالي توجد في البنية التحتية للجملة. فإذا صحت هذه الفكرة فلا بد لها أن تنطبق على مجموع الجمل المولدة أو القابلة للتوليد عن طريق القواعد، وفي أي لغة من اللغات. ولكن الذي يحصل هو أننا عندما ننقل من ميدان التنظير إلى ميدان التجريب لدراسة الجمل، نجد أن هذه النظرية لا تغطي في الواقع كل الإمكانيات الموجودة لدينا في الانتاج. فهناك جمل تنطبق عليها فعلاً، ولكن هناك أخرى لا تستطيع النظرية أن تقاس عليها؛ لأن بعض الجمل تتكون بطريقة لم تأخذ النظرية بها بالحسبان. وندل على كل هذا ببعض الأمثلة.

لدينا حالتان:

١ - هناك كلمات لا تظهر في البنية الفوقية للجملة، ولكنها موجودة في البنية التحتية وهذا يدل على انطباق النظرية على هذه الحالة.

٢ - وهناك كلمات يمكن إضافتها إلى البنية الفوقية وإن لم يكن لها أي وجود في البنية التحتية. وهذا يدل على عدم انطباق النظرية على هذه الحالة.

الحالة الأولى:

تنطبق النظرية المعيارية على هذه الحالة. ونضرب مثلاً في قول المتنبي:

بيضاء يمنعها تكلمٌ دلها تيهاً ويمنعها الحياءُ تيساً

حتى تتمكن من تأويل هذه البنية، حسب النظرية المعيارية، لا بد لنا من العودة إلى البنية التحتية. ويمكننا في الواقع، أن نرسم لهذا البيت بنيتين تحتيتين، بحيث تؤدي كل بنية معنىً خاصاً:

* - البنية (أ) وتكون كالتالي: «بيضاء يمنعها أن تتكلم دلها تيهاً».

« ويمنعها الحياء أن تميساً ».

* - البنية (ب) وتكون كالتالي :

* « بيضاء يمنعها التكلم دلها تيتها ».

« ويمنعها الحياء تميساً ».

حسب التأويل للبنية (آ)، نرى أن الشاعر قد حذف (أن) من البنية الفوقية، ولكن عملها بقي ظاهراً في هذه البنية مما دل على وجودها في البنية التحتية.

وحسب التأويل الثاني للبنية (ب)، ترى أن الشاعر قد حول كلمة (التكلم) التي هي اسم في البنية التحتية إلى فعل (تكلم) في البنية الفوقية.
الحالة الثانية :

لا تنطبق النظرية المعيارية على هذه الحالة. ولكي ندل على ذلك، نفترض بأن لدينا البنية التحتية التالية :

١ - جاء الولد .

إننا نستطيع أن نقول :

٢ - جاء الولد نفسه .

وهذا يعني أننا نستطيع أن نضيف على البنية الفوقية كلمة (نفس) وإن لم تكن هذه الكلمة موجودة أصلاً في البنية التحتية. ونلاحظ أن هذه الإضافة لا تعطل الجملة دلاليًا.

إذا انتقلنا إلى مرحلة ثانية، وافترضنا بأن لدينا البنية التحتية :

٣ - جاء الولد الذي أكل التفاحة .

نرى أننا في (٤) الفوقية نستطيع إضافة كلمة (نفس)، غير أن الدلالة وإن كانت صحيحة وممكنة، فإنها تبقى ثقيلة على السمع، حتى كأنها تميل إلى أن تكون غير اعتيادية تقريباً.

٤ - جاء الولد نفسه الذي أكل التفاحة.

ثم إذا انتقلنا إلى مرحلة ثالثة، وافترضنا أن لدينا البنية التحتية:

٥ - جاء الذي أكل التفاحة.

فسنرى أننا لا نستطيع أن نضيف على (٦ آ) الفوقية كلمة (نفس):

٦ آ - جاء الذي نفسه أكل التفاحة.

بينما نستطيع ذلك في ٦ ب:

٦ ب - جاء الذي أكل التفاحة نفسه.

وقبل أن ندلي بملاحظاتنا، نريد أن نذكر بشيئين:

١ - يقول John Lyons:

«إن البنية التحتية للجملة، عند شومسكي، تكون مؤشراً تركيبياً يحتوي على كل المفردات التي تظهر أشكالها في البنية الفوقية للجملة نفسها» (١٩).

٢ - بناء على هذا القول، نفترض بأن الجملة تكون شكلاً هندسياً متناسب فيه العناصر وتأخذ أمكنتها الملائمة.

بعد هذا يمكننا أن نسوق بعض الملاحظات ونرتبها كما يلي:

* إذا كانت الجملة هي ما ذكرناه في (١) و (٢)، فكيف استطعنا أن ندخل على البنية التحتية (٥) عنصراً لم يكن فيها؟

* على أي شيء، استندنا في الجملة (٦ ب) من وجهة نظر القواعد التوليدية حتى استطعنا اعتبارها مقبولة؟

* لماذا كانت الجملة (٦ آ) غير مقبولة؟

نستخلص مما سبق النتيجة التالية:

١ - لقد أظهرت الأمثلة السابقة أن لمكان الكلمة في الجملة أهمية كبرى في

تحديد المعنى.

مدخل المكون الدلالي:

- ١ - يتكون مدخل المكون الدلالي في الرسم الأول من البنية التحتية.
- ٢ - يتكون مدخل المكون الدلالي في هذا الرسم من البنيتين معاً، أي من البنية التحتية والبنية الفوقية.

ونلاحظ أننا هنا قد ربطنا بين البنية الفوقية والمكون الدلالي بخط واحد، وربطنا بين البنية التحتية والمكون الدلالي بخطين. ولقد قصدنا من الإشارة أن نبين أن للبنية التحتية دوراً أكثر أهمية من دور البنية الفوقية.

وعلى هامش ما ذكرنا، يمكننا أن نضيف أنه ربما يذهب الظن إلى تفضيل الربط بين مخرج المكون الصوتي ومخرج المكون الدلالي. ولعل من يظن ذلك يريد أن يظهر بأن نبرة الإلحاح تؤثر في تعيين المحدود والمسلمات. ولكننا نرى أن القضية ليست كذلك، لأننا نستطيع تحديد نبرة الإلحاح نفسها باستخدام البنية الفوقية. وعلى كل حال فإن هذه النقطة تستحق دراسة أوفى وأعمق مما فعلنا.

نريد أن نقول أخيراً بأن فرضية الألفاظ تستطيع أن تدخل ضمن النظرية المعيارية الممتدة، وهي، أي الفرضية اللفظية، تعتبر أفضل أداة للكشف عن التمكن اللغوي الأمثل للمتكلم والسامع على السواء. ولكن يجب أن يبقى في أذهاننا أن الفرضية اللفظية، كغيرها من الفرضيات، لا تعتبر نهائية، فهي تتبدل وتتغير وتتطور. إن المشكلات التي تجد على الدراسات اللسانية تستطيع إبطال بعض مبادئ هذه الفرضية كما تستطيع أن تضع شروطاً أخرى لإنتاج مبادئ جديدة.

المواضيع

La sémantique. P.8

(١)

لن نتجاوز في هذا البحث مرحلة النظرية المعيارية الممتدة في أواخر السبعينيات

Elements de Sémantique P.9

(٢)

(٤) المرجع السابق. ص ١٠

Christian Nique : Initiation à la grammaire générative -

(٥) انظر كتاب

Question de Sémantique

(٦ و ٧)

Initiation à la grammaire générative. P : 145 - 146

(٨ و ٩)

(١٠ و ١١) دلائل الإعجاز. ص ٨٥.

(١٢ و ١٣) المرجع السابق. ص ٨٨.

(١٤ و ١٥) المرجع السابق. ص ٨٥.

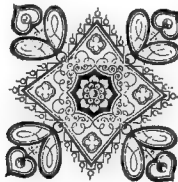
(١٦ و ١٧ و ١٨) المرجع السابق. ص ٨٣.

Sémantique et Linguistique. P. 51

(١٩)

Le langage et la pensée. P. 30

(٢٠)



«إيواء المستجير»

في شعر

كل من الحطيئة و جرير

د محمد بن سليمان السديس

بين أبي مَالِكَةَ الحطيئة جرول بن أوس العبيسي وأبي خَزْرَةَ جرير بن عطية
بن حُذَيْفَةَ (الحُطَفَيِّ) الكَلْبِيِّ اليربوعي التميمي أمور مشتركة عدة تجذب كلا منهما
لمضاهاة صاحبه ، فقد عاشا في عصر واحد وإن فارق أولهما الدنيا ولما يطر شارب
الآخر ، لكنهما استشقا الهواء في الوقت نفسه على وجه الأرض سبع عشرة حِجَّةً ،
وكل مهما ذو مَقُولٍ بَاقٍ إذا هجا ، ذَلِقَ إذا مدح ، وكل منهما كان دميماً^(١) . وإذا
كان الحطيئة مغموراً بالنسب غير ذي شأن من حيث عراقَةُ التَّجَارِ ولُحْلُوصُ النَّسَبِ^(٢) ،
فإن جريراً كان من أبٍ شحيح ذي عيوب خَلْفِيَّةٍ^(٣) ، ولم يكن له أدنى حظٍّ من مجدٍ
غالب بن صمصمة أبي قُرَيْبٍ الفرزدق مثلاً .

فكُلُّ منهما عانى معاناة غير اعتيادية كان لها ، دون شك ، أثر قوي في سَوْرِهِ
إلى الجِدَّةِ الْمُفْرَطَةِ في نقد غيره^(٤) .

ثم إن كلاً منهما شاعرٌ فحلَّ إلى أعلا رتب الفحولة ، ما في ذلك من ريب ، وأبرز أغراض شعر كل منهما الهجاء والمدح^(٥) ، كما أشرنا ، ولدى كل منهما - وهما مرتبط الفرس - تؤلف الفضائل النفسية والمثل الخلقية المعنوية العليا من عزّة وقوّة وعقبة وتعبدة وإباء ووفاء وسخاء وحياء وما جانسها معايير أساسية يستندان إليها استناداً شديداً سواء حين يمدحان أو يهخران أو يرثيان أو يهجون . وإن استند جرير بخاصة ، إلى جانب تلك المثل ، على البعايب الشخصية الحسنية والإقذاع المفحش .

وقد كانت تلك الفضائل الخلقية متكافئةً العرب الأقدمين بعامّة في المدح والهجور^(٦) .

و « إيواء المستجير » واحدة من تلك القيم التي لا يفوت المصطلح على شعر كل منهما بروزها بروزاً جاذباً للملاحظة من بين سائر القيم التي يكبرها العرب ، ويعلم في أعينهم مقام من يرعاه ، ويحيط مقام من لا يأبه لها .

ولهذا السبب قرئنا في هذا الحديث بين هذين الفحلين لأن « الجوار » وما له به صلة ظاهرة بارزة مشتركة بينهما شغلت بال كلّ منهما كثيراً .

أولاً : « إيواء المستجير » في شعر الخطيب :

يكون (السائل) للعطاء في العادة كثير الإشادة بالسماحة والسخاء والبذل ، يعطر الأجواد بسيل من الثناء ، ويردّد على أسماع من يجتديهم أو يزمع اجتدائهم ذكر الأسخياء من الرجال كائناً لهم الإطراء كثيراً . وما ذلك إلا حاجة غير خفية في نفس يعقوب ، فهو منتفع من فُسُوّ الجود بين الناس ، وإن كان هو مفرط الحرص ، فكأنه يحضّ مخاطبيه على أن يتأسوا بالكرام فيجودوا عليه بكل ما يسألهم ، ولا يمحزون عن يديه المتطاولتين ما تمتدّان إليه . لكنّ إطلاق اليد بالتّوالٍ يجب أن يقوم به ، في نظره ، غيره دائماً ، أما هو فإن سامعته لموصدّتان عمّا يَفُوهُ به فُوهُ ، وهو أنأى ما يكون عن إتيان ما هو إليه داع ، أو الاتّجار بما هو به أمر :

وإنك إذ ما تأتيت ما أنت أمرّ به تُلف من إياه تأمر آتياً

والمتشرد البائس الذي لا يأوي إلى ركن شديد ، ولا عضد له في وسط اجتماعي يهيم فيه بطش المقتدر بالواهن ، والتسلط على من لا سند له ولا نصير من قبيلة يشدّ

بنوها بعضهم أزرَ بعض ، لما يربطهم من خَبَلٍ عَصَبِيَّةٍ يحكمُ القتلَ يوجب على كل فرد ينتسب إلى القبيلة وتجري في عروقه دماؤها أن يهبَ لنجدة الفرد الآخر والوقوف معه إن مظلوماً وإن ظالماً ، هذا المتشرد لا يرى سبيلاً للبقاء والنماء والانتعاش في هذا المحيط المتصارع إلا بالإنسار (الحامي) الذي يُلقي (برده) عليه فيجد تحتها الأمن التام من سائر الأعداء المرتين والخفيين الذين يتربصون بالمرء في ذلك العهد الدوائر من خوف وإملاقي وسَعَبٍ وإذلال . وهكذا كان شأن الحطيئة الذي كان متدافعاً النسب بين القبائل ، وكان ينتمي إلى قبيلةٍ حيناً وإلى أخرى حيناً حسبما ينتابه من غضب على إحداها ورضاً على الأخرى^(٧) ، بل قد قيل عنه حتى إنه كان مولوداً من سيفاحٍ لكن فصاحته شرفته^(٨) . وكان ذا بنات ومقتراً من المال ، وربطته بقبيلته - كما مر بك - واهنة ، فوجد في أحد الأعراف العربية السائدة بين القبائل جميعاً ما يحقق له ذلك ، فيوفر له الأمان ، ويحميه من أن تمتد إليه يد ، ويسبغ عليه من المال والطعام ما يمكنه من العيش الكريم ، وإن كانت يده هي السقلى ويد غيره العليا . ذلكم هو (الجوار) ذلك العرف المعترف به في طول الجزيرة العربية وعرضها وبين شتى فروع سكانها .

وقد تَمَرَّ الحطيئة هذا العرف بما يعود عليه بالنفع أشدَّ تَمَرُّمٍ . فما كل ولا وهن من إعلاء شأن من يلتزم به تجاهه وتجاه سواه ، والإشادة بمجمل صنيعهم ، ومن دَمَّ من يترأخي في حماية المستجير به والذَّبُّ عنه من أن تحلَّ به حالة ، أو يَمَسَّهُ أذى .

إن وراء الأكمة ما وراءها ! وما وراء هذا التعظيم لخطر الإجارة ، والدُّودِ عن الجار ، ورعاية حرمة ، إلا دافع انتفاعي شخصي ، تماماً كمدح المُكْدِينِ لبازلي المال ، وما هو بتقرير لما اصطلاح العرب عليه وإيمان به وحسب . فكلما فشت في الناس قيمة هذا العمل العرفي ، وحسُن احتمال ما يتطلبه من المرء ، وكلما ساء في الأعين التفریط في حق المستجير والتقصير في الذَّبُّ عنه وتوفير الرُّعي له والاعتناء به ، كثر التنازع للخطيئة وأسرته ليقطفوها جنيّةً هنيئةً ، وتفتحت السبل وتعددت للمستدلين والضّعفة والبائسين لقاء عيش أرقة وحياة آمن .

وثمة داعٍ آخر دعا الخطيئة إلى التوجه في شعره إلى القول في القيم الخلقية الحميدة السائدة في مجتمعه ، وعلى رأسها الجوار ، واتخاذها معايير يزن بها عظمة ممدوحه وقماعة مذموميه ، ذلك هو قِلة (البدائل) التي كانت متاحة له لتلك القيم . فإذا كان كثير

من فحول الشعراء تَفَنُّوا مثنى وثلاث ورباع بالأحساب الكريمة والأجناد الباذخة والشرف الرفيع - كما صنع الفرزدق مثلاً - وعَيَّرُوا بالضعف والهوان وقلة الفَعَالِ الحُسْنَى وخَوَّاء الحسب ، فَأَتَى للحطيئة ذي النسب المَهْتَرُ بتلك المفاخر وأمثالها ؟ وكيف يثني على أحد بأمر لا يقوى هو على التباهي به ، أو يذم آخر بما قد يكون فيه هو (فَيَرَى القَدَاةَ فِي عَيْنِ أَخِيهِ وَلَا يَرَى الْجِدْعَ الْمُعْتَرِضَ فِي عَيْنِهِ) ؟

والواقع أَنَّ أبا مُلَيْكَةَ وضع الجوار نُصِبَ عينيه مادحاً أو قاذحاً . كما أَنَّ مسألة واحدة استأثرت من حديثه عن الجوار بأكبر نصيب ، تلك هي مسألة استجارته بالزُّبُرْقَان ابن بدر سيّد بني بَهْدَلَةَ ثم تحوّل إلى بغيز بن عامر بن شماس بن لأبي وقومه بني قريع . فما شأن تلك الاستجارة ؟

مَسَّتِ الحطيئة في إحدى السنوات الحاجةً مساً عاصراً فَعَدِمَ المدينة ، ومعه امرأتان له وصبيّة صغارٌ ، في طريقه إلى الكوفة ليلتمس الغوث ممن يجد فيها من عسر قومه. فلقى في الطريق الزُّبُرْقَانُ بَنُ بَدْر ، وكان آتياً بصداقات قومه بني بَهْدَلَةَ بن عوف إلى المدينة ليسلمها إلى عمر رضي الله عنه ، وكان الزبيرقان شريفاً وشاعراً ، وقد ولّاه النَّبِيُّ ﷺ على قومه وأقرّه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، فعرف الحطيئة وسأله عن طيّبه فأخبره ، فعرض عليه أن يَحُلَّ عنده جاراً ، وضمن له القوت الكافي من (تَمْرٍ وَلَبَنٍ) فَقبل الحطيئة . وكان الزُّبُرْقَانُ سيقضي في المدينة أياماً ، فكتب معه كتاباً إلى امرأته - وقيل أمه - وطلب منها لإكرام الرُّجُلِ وعائليته .

لَكِنْ يبدو أن شيئاً من تقصير وجفاء بدا من المرأة للحطيئة ، ولعل ذلك لعدم معرفتها بأمره وشعره ، ولدماسته وورثاته هيئته وسوء حاله .

وكان بغيز بن عامر ، الْآنَفُ الذَّكْرُ ، وإخوته وبنو عَمِّهِ ، من بني قُرَيْع ينافسون الزُّبُرْقَان وقومه أَهْبَاءَ عَمِّهِمْ (بني بَهْدَلَةَ بن لَأْم) وينازعونهم الشرف^(٩) ، وكان اسمهم بَنِي أَنَفِ النَّاقَةِ « وكان اسماً غير محبب إليهم » حتى قال فيهم الحطيئة بيته الشهير ، كما هو معروف . فلما علموا بحال الحطيئة عند رُبّة مثواه تلك بعثوا إليه ثلاثة منهم يعرضون عليه التَّحَوُّلَ إليهم ، ويضمنون له الإكرام ، فأبى وقال : « لَسْتُ بِحَامِلٍ عَلَى الرَّجُلِ دَنَبٌ غَيْرِهِ ، فَإِنْ ثَرَكْتُ وَجُفِيتُ تَحَوَّلْتُ إِلَيْكُمْ » .

ويقال إنهم بعد ذلك زعموا لامرأة الزبرقان أنه إنما أجاره لرغبته في أن يتزوج ملىكة ابنته ، وكانت حسناء ، فأفلحوا في تحريك غيرتها وغيظها منه فبدا له منها الجفاء ، وإن سعت إلى إخفائه مداراة له .

ثم أزمعت المرأة الترحل من الموضع الذي هي وأبناءها فيه إلى موضع آخر ، واتفقت معه على أن تُرَدَّ إليه (الظهر) أي المِطْيَة ليلحقها هو وأسرته ، فتناقلت في رَدِّه وتركته يومين أو ثلاثة ، فجاءه بنو أنف الناقة ، مرة أخرى ، وأغروه أن يصحبهم وألحوا في إغرائه ، وقالوا له : « قد تُرِكَت بِمَضِيعَةٍ ! » وكان أكثرهم إلحاحاً عليه بغيض بن شماس وعلقمة بن هُوْدَة ، وكان علقمة شديد الاحتياط على الزبرقان لشعر عاتبه فيه (١٠) .

فلما أكثروا القول (أجابهم) ، وقال : أمّا الآن فنعم ، أنا صائرٌ معكم . فَحَمَلْ معهم ، فضربوا له قُبَّةً ، وَرَبَطُوا بِكُلِّ طَنْبٍ مِنْ أَطْنَابِهَا جُلَّةً هَجْرِيَّةً (١١) ، وأراحوا عليه إِبْلَهُمْ ، وأكثروا له من الثمر واللبن ، وأعطوه إِقاحاً وَكِسْوَةً (١٢) .

ولبت الخطيئة فيهم ، وهم يطعمون في أن يقول هجاء في الزبرقان ، فلما طال عليهم الأمد ، حثَّوه على ذلك قائلين : « أَبْطَأَتْ أَنْ تُسْمِعَ شَبَابَنَا بَعْضَ مَا يَتَقَنَّنُونَ بِهِ مِنْ شَتْمِ هَذَا الْكَلْبِ » (١٣) !! ، فامتنع وقال : « لست بهاجيه ! ولا ذنب له فيما صنعت امرأته ، ولكنني مُتَمَدِّحُكُمْ وَذَاكَرٌ مَا أَنتُمْ لَهُ أَهْلٌ » (١٤) ، كما قال : « قَدْ أُبَيِّتَ عَلَيْكُمْ أَهْوَنَ مِنْ شَتْمِهِ » (١٥) ، وكرر الإقرار بأن لا ذنب للزبرقان في جريرة زوجه .

لكنهم لم يرضوا منه بمدحهم دون أن يهجو الزبرقان قائلين إن من لم يشتمه ما مدحهم . ومضوا فيما هم فيه من إكرام له واحتفاء به (١٦) .

فلما قدم الزبرقان ، وعلم بما وقع ، غضب جداً ، فَتَسَلَّحَ بِرُمُحٍ ، وامتنطى جواده ، وسار إلى بني شماس القرعيين حتى وقف على نادبهم فصاح بهم :
- رَدُّوا عَلَيَّ جَارِي !
فقالوا :

- ما هو لك بجاري . وقد أطرحت وضيعة .

« فَأَلَمَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْحَيِّينَ حَرْبٌ ، فَحَضَرَهُمْ أَهْلُ الْحِجَابِ مِنْ قَوْمِهِمْ ، فَلَامُوا »

بغيضاً ، وقالوا : ارْذُدْ عَلَى الرَّجُلِ جَارَهُ ^(١٧) فَأَبَى أَنْ يَخْرُجَهُ وَقَدْ آوَاهُ ، وَقَالَ إِنْ
الْحَطِيطَةُ رَجُلٌ حُرٌّ مَالِكٌ لِأُمِّهِ ، وَعَرَضَ عَلَيْهِمْ أَنْ يُخَيَّرَ الْحَطِيطَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الزُّبْرِقَانِ .
فَلَمَّا تَخَيَّرُوهُ اخْتَارَ بَغِيضًا وَبَنِي قَرِيعَ ^(١٨) .

وسار الحطيطه على ما كان عليه من مدح لبني قريع دون هجاء الزبرقان والبهذليين ،
وقد أصمَّ أذنيه عن حثِّ بغيض وفخته وتحريضهم له بالإقدام على ذلك ، وهذا صنيع
حميد منه ، دون شك ، ولا بد من أن تتفق مع طه حسين في إعجابه بموقفه هذا لمراعاته
لما كان بينه وبين الزبرقان واحترامه (للعهد) وعدم أخذه الرجل بما لم يجتن ^(١٩) .

لكنَّ الزُّبْرِقَانِ جَنَى عَلَى نَفْسِهِ ، إِذْ لَمْ يُطِيقْ صَبْرًا عَلَى تَنَاسِيِ فَعْلَةِ بَغِيضٍ ، فَأَغْرَى
شَاعِرًا اسْمُهُ (دِثَارُ بْنُ شَيْبَانَ التَّمِيمِيُّ) بِهَجَاءِ بَغِيضٍ ، فَاسْتَجَابَ دِثَارٌ وَهَجَا بَغِيضًا
وَقَرِيعًا قَوْمَهُ وَغَيْرَهُمْ بِاتِّصَافِهِمْ بِخِلَافِ مَا كَانُوا سَعَوْا لِتَحْقِيقِ مَجْدِهِمْ مِنْ طَرِيقِهِ ، أَعْنِي
« حَسَنُ الْإِجَارَةِ وَعِزَّةُ الْإِيوَاءِ » ، فزعم أنهم ، لِلْوَمِّ طِبَاعِيَهُمْ ، وَقَبْضِيَهُمْ أَيْدِيَهُمْ ، صَدُّوا
إِبْلَهُ عَنْ وَرُودِ مَنَهْلِ مَائِهِمْ ، لَمَّا بَلَغَتْهُ فَصْدَرَتْ وَهِيَ عَطَاشٌ شَدِيدَةٌ الضُّمُورُ (أَوْ حَاقِدَةٌ
عَلَيْهِمْ مَبْغُضَةٌ لَهُمْ) ، وَهَكَذَا الْكَتَابِيَةُ عَمَّا لَقِيَهِ مِنْهُمْ مِنْ حِرْمَانٍ كَمَا ادَّعَى أَنَّهُ كَانَ هُوَ وَأُسْرَتُهُ
جِيرَانًا لِلشَّمَّاسِ بْنِ لَآئِي (أَيْ بَنِي قَرِيعِ) ، وَهَنَا عَمِدَ إِلَى مَسٍّ وَتَرَّى ذِي حَسَاسِيَةٍ ، فَتَحَلَّوْا
عَنْهُ لَمَّا احتاج إلى مؤازرتهم ، فطلب من صاحبتة التحول إلى حيث العِزَّةُ وَالْمَنَعَةُ وَالسُّمُو
وَالْمَجْدُ الْبَازِخُ . وَأَيْنَ هَذَا كُلُّهُ؟ إِنَّهُ يَجْتَمِعُ فِي (الزُّبْرِقَانِ وَأَبْنَاءِ عَشِيرَتِهِ الْأَقْرَبِينَ (بَنِي بَهْدَلَةَ) ،
أَمَا بَنُو شَمَّاسٍ فَمَا لَهُمْ مِنْ جَلِيلِ الْأَعْمَالِ مَا هُوَ خَلِيقٌ بِذِكْرِ :

أَرَى إِلَيَّ بِجَوْفِ الْمَاءِ حَلَّتْ	وَأَعُوذُ بِهَا بِهَ الْمَاءِ السَّرَّاءِ
وَقَدْ وَرَدَتْ مِيسَاءَ بَنِي قُرَيْعٍ	فَمَا وَصَلُوا الْقَرَابَةَ مِنْذُ أَسْأَلُوا
تُحَلَّلًا ^(٢٠) يَوْمَ وَرَدِ النَّاسُ إِلَيَّ	وَتُصَدَّرُ وَهِيَ مُخْتَفَةٌ ظِلْمَاءُ
أَلَمْ أَكُ جَارَ شَمَّاسِ بْنِ لَآئِي	فَأَسْلَمَنِي وَقَدْ نَزَلَ الْبَلَاءُ ؟
فَقُلْتُ : تَحَوَّلِي يَا أُمُّ بَكْرِ	إِلَى حَيْثُ الْمَكَارِمُ وَالْقِلَاءُ
وَجَدْنَا بَيْتَ بَهْدَلَةَ بْنِ عَوْفٍ	تَعَالَى سَمْكُهُ وَدَجَا الْفِتَاءُ ^(٢١)
وَمَا أَضْحَى لِشَمَّاسِ بْنِ لَآئِي	قَدِيمٌ فِي الْفَعَالِ وَلَا رَبَاءُ ^(٢٢)

وبهذا جرَّ الزُّبْرِقَانِ لِنَفْسِهِ وَلِقَوْمِهِ مَا جَرَّته لِنَفْسِهَا بِرَاقِشٍ ، وَأَضْرَمَ بِهِذِهِ الْبُيُوتِ
الْمُسْتَفِيزَةَ الشَّدِيدَةَ الْإِثَارَةَ الَّتِي أَوْحَى لِذِثَارِ التَّمِيمِيِّ بِقَوْلِهَا ، نَارًا ذَاتَ أَوَارٍ ، وَمَكُنَّ بِذَلِكَ

منافسيه مما أعيوا عن إنجازه حيناً غير قصير ، فكأنه أهدى إليهم بها أنفس هدية . فما أن طرقت سامعتي جُرْوَل حتى انبرى ، دوغما ريث ، منتصراً لبني قريع ، وولج المعمعة التي لن يسمح لنفسه بأن يرحها حتى يغسل عن مواليه كل عار ، بل وينهض بهم إلى الثُّرَيَّا ، ويسمُ خصومهم بالمعائب والنقائص ، ويهوى بهم إلى الحضيض . خاض المعمعة التي كان يقف على تخومها^(٢٣) ، واستهل كفاحه الشعري بقصيدة على الرؤي نفسه (همزية)^(٢٤) افتتحها بدعوة المخاطب إلى إبلاغ بني عوف بن كعب قاصيهم والذاني بأن بني يَهْدَلَة رهط الزُّبرقان الأدنين ، بعد أن دعوه إليهم ليكون جارا لهم عزيزا مكرما ، تخلوا عنه فأضحى (لِكَلْبِي فِي دِيَارِهِمْ عَوَاءٌ) فقد أضيع وثرك في خضم المعاناة وماس الحاجة ، وأنه كان ينتظر العشاء حتى آخر الليل دون أن يقدم إليه ، ولعله أراد أنه أطال الاستثناء والانتظار إلى طلوع (سهيل) و (الشعري) رجاء في أن يتلافوا القصور ، ويقيموا أود جارهم ، لكنهم أبوا إلا التكرّر له وإهمال شأنه .

ثم إمعانا في إغاظة الزبرقان وبني بهدلة مضى يفاضل بينهم وبين بني عمهم بني قريع مفاضلة ضيزى: فبينما لها عنه أولئك وسهوا، أمطره هؤلاء بسبب جودهم. ومثل هذه المفاضلة القائمة على الرّفْع من شأن طَرَف والحَطّ من شأن آخر من أشدّ الهجاء إجحافا ، ولذلك عدّها عمر رضي الله عنه من « الهجاء المقذع » فقد حذّر الحُطَيْقَة ، لما سجنه ثم أخرجه من السّجن ، بعد أن استعطفه بالأبيات المعروفة التي ذكر فيها (أَفْرَاحُهُ ذِي رِي الْحَوَاصِلِ الرُّغْبِ) حذّره قائلًا : (إِيَّاكَ وَهَجَاءِ النَّاسِ ! إِذْ يَمُوتُ عِبَالِي جَوْعًا ! هَذَا مَكْسَبِي وَمِنْهُ مَعَاشِي . قَالَ : فَإِيَّاكَ وَالْمُقْدِعَ مِنَ الْقَوْلِ ! قَالَ وَمَا الْمُقْدِعُ ؟ قَالَ : أَنْ تُخَايِرَ بَيْنَ النَّاسِ فَتَقُولَ : فَلَانٌ خَيْرٌ مِنْ فَلَانٍ ، وَآلُ فَلَانٍ خَيْرٌ مِنْ آلِ فَلَانٍ^(٢٥) . وقد اتفق الحطيفة مع عمر رضي الله عنه بأن ذلك النوع من الهجاء شديد الوقع على النفوس لأنه قال له بعد ذلك : « أنت أهجى مني ! »^(٢٦) :

أَلَمْ أَكُ نَائِبًا فَدَعَوْتُمُونِي	فجاء بي المَوَاعِدُ والدُّعَاءُ ؟
أَلَمْ أَكُ جَارَكُمْ فَتَرَكْتُمُونِي	لكلبي في دياركم عَوَاءٌ ؟
وَأَتَيْتُ الْعِشَاءَ إِلَى سَهِيلٍ	أو الشعري فطال بي الأتاء
فَلَمَّا كُنْتُ جَارَكُمْ أُبَيِّتُمْ	وشرّ مواطني الحَسَبِ الإِبَاءُ
وَلَمَّا كُنْتُ جَارَهُمْ حَيَّوْنِي	وفيكُم كان ، لو شِئْتُمْ ، جِبَاءُ ^(٢٧)

ثم انبرى يُسَوِّغُ ما فعلته قَرِيعَ باستألتهم إياه إليهم ، وتحويلهم له ، من جوار الزبرقان

إلى جوارهم تسويغاً قوياً مؤزراً بالحجج المُبينة ، والبيان الشَّعْري الرائع « السهل
المتع » .. فما جارت قريع على الزَّبْرَقَانِ لَأَنَّ لَهُمُ الْحَقَّ كُلَّ الْحَقِّ فِي أَنْ (يَبْنُوا) الأعماد
وكرهم الفَعَالِ حيثما شَاؤُوا ، بل إنهم ، في حقيقة الأمر ، أحسنوا أجلَّ إحسانٍ ، لأنهم
لما رَأَوْا جَارَ ابْنِ عَمِّهِمْ عاثراً بآثاسِ نَعَشُوهُ فَأَمْسَى ذَا مَالٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ مَعْدَمًا ، والجَارُ ،
مهما أَطَالَ اللَّبْثُ ، سيرح جناب مجريه فيمدح أو يذمُّ ، فمن الخير إكرامه لضمان
حسن أحواله .

ثُمَّ صَبَّ وابل حمده على قُرَيْعِ الذين (علق بِحَيْلِهِمْ) فاتصل بهم بوشيجة الجوار ،
فقد مَكْنَهُمْ من العمل المجيد ثراؤهم فباتوا يكفلون جارههم حتى ضَدَّ المَنَايا فيعوْضونه
عما يَنْفَقُ لَهُ من نعم أو شَاء .. ولذلك فَإِنَّ العسر الذي يعترى بعض الناس في الشتاء
لا يَمَسُّ جارههم منه سوءٌ .

فَلَا وَابَيْكَ مَا ظَلَمْتَ قُرَيْعَ بَأَنْ يَبْنُوا الْمَكَارِمَ حَيْثُ شَاؤُوا

يَعْتَرِ جَارَهُمْ أَنْ يَنْعَشُوهُمَا فَيَغْرِ حَوْلَهُ نَعَمٌ وَشَاءُ
وَأَنَّ الْجَارَ مِثْلَ الضَّيْفِ يَغْدُو لِيُوجِّهَهُ ، وَإِنْ طَالَ التَّوَاءُ
وَأَتَى قَدْ عَلِقَتْ بِحَيْلِ قَوْمٍ أَعَانَهُمْ عَلَى الْحَسْبِ الثَّرَاءُ
هَمُّ الْمُتَضَمِّنُونَ عَلَى الْمَنَايَا بِمَالِ الْجَارِ ، ذَلِكَ الْوَفَاءُ !

إِذَا نَزَلَ الشِّتَاءُ بِجَارِ قَوْمٍ تَجَنَّبَ جَارَ يَبْنِيهِمْ الشِّتَاءُ (٢٨)

وفي قصيدة أخرى خفيفة جميلة (٢٩) يمضي الخطيئة يكيل الشتاء لقريع جُزَافًا ، خلال
أبيات زاحرة بالحوية تكاد تَنْفُثُ فيها الروح لما غشينا من عاطفة مُتَقَدِّة ، وحماسة
أصيلة ، وكلها تسويغٌ لما صنع بنو أنف الثاقبة من أخذِ جَارِ ابْنِ عَمِّهِمْ من غير وجه
حق ، ومحاماة عنهم ، ودفعٌ لأي ظَنٍّ ، ربما كان بعضُه إثمًا ، بأنهم بذلك قد زَلُّوا ،
فالذي حملهم ذلك المَحْمَلُ إِنْ هُوَ إِلَّا (الغيرة) على الزَّبْرَقَانِ أَنْ تُلِمَّ بِجَارِهِ مُلِمَةٌ سَوْءٌ ،
بل إِنْ فَعَلَهُمْ هَذَا لَأَدَاءٌ لَوَاجِبٍ ، وَتَحْمُلٌ كَرِيمٌ لِتَبِعَةٍ حَمَلُوهَا عَلَى عَوَاتِقِهِمْ عَوْضًا عَنْ
عَاتِقِ الزَّبْرَقَانِ ، ولولا الله ثم هم هلك جَارُ ابْنِ عَمِّهِمْ ، ولكنهم ، لِسَمُوهِمْ وَثَبُلِ
مَعْدِنِيهِمْ مَا كَانُوا لِيَتَخَلَّوْا عَنْهُ فِي جَوْفِ قَلْبٍ جَافَةٍ لَا مَاءَ فِيهَا ثُمَّ يَطْوُوا جِبَالَهُمْ وَيَدْعُوهُ
فِيهَا :

رُدُّوا عَلَى جَارٍ مَوْلَاهُمْ بِمَهْلِكَةٍ لولا الإلهُ ولولا فضْلُهُمْ ذَهَبَا
لن يتركوا جَارَ مَوْلَاهُمْ بِمَثَلَفَةٍ غِبْرَاءَ ثُمَّتْ يَطُورُوا دُونَهُ السَّبِيحَا (٣٠)
(حبل الجوار) الذي يَشُدُّ جَارَهُمْ بِهِ مُحَكَّمُ الْقَتْلِ ذُو مِرَّةٍ ، وإذا (عَقَّدُوا عَقْدَ
جَوَارٍ) فإنهم موفون بما أخذوا أنفسهم به إزاء من عقدوا له :
قَوْمٌ إِذَا عَقَّدُوا عَقْدًا لِيَجَارِيَهُمْ شَدُّوا الْعِنَاجَ وَشَدُّوا قَوْقَهُ الْكَرْبَا (٣١)

وقد كرَّرَ الخطيفة استخدام هذا المعنى في مدحه لبني لَأَيُّ بَنِي شَمَّاسٍ فِي مَوَاضِعٍ
أُخْرَى ، فوصفهم تارة بأنهم (إِنْ عَقَّدُوا شَدُّوا) (٣٢) ، وأخرى بأنهم يوثقون لجارهم
ما عقده من عهدٍ أو حلف (٣٣) ، وثالثة بأن (جِبَالَ) آل لَأَيُّ لَمَّا اتَّصَلَتْ بِجِبَالِهِ
شَدَّتْهَا وَقُوَّتُهَا بَعْدَ أَنْ كَانَتْ وَاهِيَةً (٣٤) .

ونعود إلى البائية ، فلم يفرغ الخطيفة من تمجيد آل لَأَيُّ فِيهَا وصنيعهم تجاهه ، بل
مضى ينافح أقوى منافحة وأشدها عن جاره بغيض مستخدماً كل ما أتجذته به بديته
وعارِضَتُهُ وَلَسَنَتُهُ فِي جِدَالٍ عَنِيدٍ . فما ذنب بغيض أن أجار أماً بالأساء جاء يحذو أباعِرَ
هَزِيلَاتٍ ؟ أماً ساقته سَنَةً عَجْفَاءَ شَدِيدَةَ الْإِحْجَادِ إِلَى مُبَارَحَةِ موطنه ؟

ثم يتوجه بالخطاب إلى بغيض نفسه فيقول : أَيُّ جُرْمٍ اجْتَرَمْتَ لِثَلَامٍ عَلَيْهِ ؟ أَتُلَامُ
على جودك بالقوت لجارٍ كان أشرف على الرَّذَى ، فلم تطق نفسك السمحة أن تدعه
لِلدَّاهِيَةِ الدَّهْيَاءِ فَتَسَبَّ بِهِ الْقَبِيلَةَ الْعَوْفِيَّةَ كُلَّهَا (وهم قومك وقوم الزُّبْرَقَانِ جميعاً) ؟ .
ذلك الجار - يعني نفسه - الذي أبدى له الجفاء أناسٌ ضَيَّعُوا مَفَاخِرَ قَوْمِهِمْ وَحَسَبَهُمْ ،
فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ قَعْرِ رَكِيَّةٍ مَظْلَمَةٍ لَوْلَا إِخْرَاجُكَ إِيَّاهُ مِنْهَا لَلَيْتَ فِي بَطْنِهَا دَهَوْرًا طَوَالاً :

مَا كَانَ ذَنْبٌ بَغِيضٍ لَا أَبَا لَكُمْ فِي بَاسِرٍ جَاءَ يَحْدُو أَيْقَأَ سُسْبَا ؟
حَصَّطَ بِهِ مِنْ يَلَادِ الطُّودِ عَارِيَةً حَصَاءٌ لَمْ تَتْرِكْ دُونَ الْقَضَى شَدْبَا
مَا كَانَ ذَنْبُكَ فِي جَارٍ جَعَلَتْ لَهُ عَيْشًا ، وَقَدْ كَانَ ذَاقَ الْمَوْتَ أَوْ كَرَبَا
جَارٌ أَتَيْتَ لِعَوْفٍ أَنْ يُسَبَّ بِهِ أَلْقَاهُ قَوْمٌ جَفَاءَ ضَيَّعُوا الْحَسْبَا
أَخْرَجْتَ جَارَهُمْ مِنْ قَعْرِ مُظْلَمَةٍ لَوْ لَمْ تُغْنِهِ تَوَى فِي قَعْرِهَا حَقْبًا (٣٥)

وفي نشيد هذا الشاعر السَّيِّيِّ الشهير الذي مَكَّنَهُ مِنْ غَلَبَةِ الزُّبْرَقَانِ فلم يجبه على
أنه شاعر قد أجاب كلاً من الشاعرين : الْخَبَلِ السَّعْدِيِّ وَعَمْرُو بْنُ الْأَثَمِ لَمَّا هَجَّوْهُ ،

وإن لم تكن له الغلبة عليهما^(٣٦) ، في هذا النشيد ظلّ الحطيئة يغني على النعم غنيته ، ويعيد غناؤه ويؤيدته بلا قُتور ولا إعياء ، مُلِحاً إلحاحاً عنيدا ، مُلِحِفاً أَيْمًا إلحافاً على الأفكار نفسها التي عَرَضَتْ لك في قصيدتيه الحمزية والبائية اللتين رأيت ما أتى به فيهما من دفع عن بغيض وآل بغيض .

لكنّ ذلك النشيد تفرّد بالهجاء الشخصي الكاوي للزُّبران ، وحسبك منه « بيتُ القصيد » ذاك الذي ردّدته شِفاهةً كَثُرَ ، وفيه وُصِفَ المَهْجُوُّ بأنه « مُطْعَمٌ مَكْسُوٌّ » مثل المقيّمات بالخُلُور ، رَبَّاتِ الحِجَال ، وليس أهلاً لأن يُطْعِمَ غَيْرَهُ أو يَكْسُوَهُ ! . ذلك البيت الذي بلغ من إيلاجه للزُّبران أن تُقدّم بالشكّاة من قائله إلى وليّ الأمر عُمَرُ رضي الله عنه ، ولم يُجِدْ سَعْيِي عُمَرَ إلى إيهامه بأنّ ليس في مضمون البيت ما يتجاوز العتاب الصّرف ، فقال : « أَوْ مَا تَبْلُغُ مَرْوَعِي إِلَّا أَنْ أَكَلٍ وَأَشْرَبَ ؟ » فاستعان عمر بحسان رضي الله عنهما لِيُدْلِي بِدَلْوِهِ في الشّان عسى أن يَخَفُ وَفَعَهُ على الزُّبران ، لكنّ حسان صَيَّرَ في الشَّعْرِ لم يملك إلا أن صَدَغَ بكلمة حتّى لم تُخَفَّفَ شيئاً من جِدَّةِ اغْتِيَاظِ الشّاكي ، بل ضاعفتها أضعاافاً ، مما لم يفتح لِعُمَرَ باباً يُخْرِجُ الحطيئة منه فَحَكَمَ بعقابها^(٣٧) .

في تلك القصيدة يتساءل كما تساءل في القصيدة البائية مستكراً فيقول : أَيُّ جُزْمٍ جَزَّهُ بغِيضٌ ، وَيَحْكُمُ ، أن آوى إنساناً ألفاه في حِلٍّ بغير ، ومقامٍ وَغَرٍ ، قد أتى يَحْدُو بُعِيرَهُ في آخر الرُّكْب ، لا يَقْوَى ، لَوْ هِنَهُ وَهَزَالَ مَطِيئَتِهِ ، على التَّقَدُّمِ مِثْلَ سِوَاهِ ، وكان في جوار أناسٍ أَظْهَرُوا له الهوان ، وأذاقوه المذلّة ، وتركوه بين أجداثٍ لا حياة فيها ، لأنهم يَرْمُوا من إطعامه فَأَذَوُهُ أَقْسَى إِيذَاءٍ (هَرَّتْهُ كِلَابُهُمْ وَجَرَّحُوهُ بِأَيْتَابٍ وَأَضْرَأَسَ) ؟

ثم بعد هذا الاتهام العنيف لهم بإساءة معاملته خاطبهم مؤكداً عذره في التحول عن دارهم إلى دار بغِيضٍ ، فقد مَهَّلَهُمْ وَأَمَهَّلَهُمْ رُوَيْدًا بلا طائل ، حتى عَيِلَ صَبْرُهُ ، وكان قد شاء أن يَخْصُمَهُم بِالْمَدِيح من بين الناس فما أجدى ذلك فيهم ، وتجلّى له ألا خير له يرجى من بُئِيهِ فيهم ، فهم كالخِلْفَةِ التي جَفَّتْ أَخْلَافُهَا فلا تَدِرُ حَلِيْبًا مَهْمَا مُسِيحَ ضَرْعَهَا وَأَيْسَ . فامذا يصنع لَمَّا تَبَدَّى له أنهم كامرأةٍ فَرَكَتْ بَعْلَهَا فليست تطيق لقاءه وخلاطه والبقاء معه ؟ إنه لما رأى ما كانوا يخفون في أنفسهم ، ولم يجد من بينهم من يحنو عليه عزم على القنوط التامّ منهم ومن نفعهم ، وتركهم وديارهم بلا أسي أو أسف :

ما كان ذَنْبٌ بَغِيضٌ ، لا أبا لَكُمْ
 ما كان ذَنْبٌ بَغِيضٌ أَنْ رَأَى رَجُلًا
 جَارًا لِقَوْمٍ أَطَالُوا هَوْنَ مَنَزِلِهِ
 مَلُّوا قِرَاءَهُ وَهَرَّتْهُ كِلَابُهُمْ
 لَقَدْ مَرَّيْتُكُمْ لَوْ أَنَّ دِرَّتَكُمْ
 وَقَدْ نَظَرْتُكُمْ إِغْشَاءَ صَادِرَةٍ
 فَمَا مَلَكْتُ بَأَن كَانَتْ نَفْسُكُمْ
 حَتَّى إِذَا مَا بَدَأَ لِي غَيْبُ أَنْفُسِكُمْ
 أَزْمَعْتُ يَأْسًا مُبِينًا مِنْ تَوَالِكُمْ
 فِي بَائِسٍ جَاءَ يَحْدُو آخِرَ النَّاسِ ؟
 ذَا فَاقَةَ عَاشَ فِي مُسْتَوَعِي شَأْسِ ؟^(٣٨)
 وَغَادَرُوهُ مَقِيمًا بَيْنَ أَرْمَاسِ
 وَجَرَّحُوهُ بِأَثْيَابٍ وَأَضْرَاسِ
 يَوْمًا يَجِيءُ بِهَا مَسْجِي وَإِسْأَسِي^(٣٩)
 لِلْخُمْسِ طَالُ بِهَا حَوَازِي وَتِسْأَسِي^(٤٠)
 كَفَّارِكِ كَرِهَتْ ثَوْبِي وَالْبَاسِي
 وَلَمْ يَكُنْ لِجِرَاحِي فِيكُمْ آسِي^(٤١)
 وَلَنْ تَرَى طَارِدًا لِلْحُرِّ كَالْيَاسِ^(٤٢)

وفي قصيدة أخرى ذمَّ الزُّبَيْرَانَ لَتَحْلِيهِ - زَعَمَ - عنه ، ودعاه إلى الكَفِّ عن ذمِّ
 آلِ شُمَّاسٍ فَشَتَّانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ فِي الْعِزِّ ، وَهُمْ الَّذِينَ أَطْعَمُوا جَارَهُ (الْعَيْمَانَ) الشَّدِيدِ
 الْإِسْتِهَاءِ لِلْبَنِّ مِنْ أَطْيَابِ لَحُومِ الْإِبِلِ وَسَقَوْهُ مِنْ خَالِصِ أَلْبَانِهَا حَتَّى صَلَحَتْ حَالُهُ ،
 وَنَمَّا اللَّحْمَ فَكَسَا عِظَامَهُ :

قَرُّوا جَارَكَ الْعَيْمَانَ لَمَّا تَرَكْنَاهُ
 سَنَامًا وَمَخْضًا أَتَبْنَا اللَّحْمَ فَانْكَسَتْ
 وَقَلَّصَ عَنْ بَرْدِ الشَّرَابِ مَشَافِرُهُ
 عِظَامُ امْرِئٍ مَا كَانَ يَشْبَعُ طَائِرُهُ^(٤٣)

إِنَّ بَغِيضًا حَتْمًا مَا كَانَ فِي عَيْنِ الْخَطِيبَةِ بَبَغِيضٍ فَقَدْ قَلَّدَهُ شَتَّى عَقُودِ الثَّنَاءِ ، كَمَا
 تَبَيَّنَ فِيهَا سَبْقُ . وَمَا لَمْ يَسْبِقْ وَصْفَهُ بِالْجُودِ وَإِجْزَالِ الْعَطَايَا لِجَارِهِ ، فَإِنَّهُ يَمْنَحُهُ الثُّوقَ
 السَّمَانَ الْغِزَارَ الْأَلْبَانَ ، الْكَثِيرَاتِ الْعَدَدِ حَتَّى إِنَّهَا لَتَحْتَاجُ إِلَى عَدَدٍ مِنَ الرِّعَاءِ (الْعَبْدَانِ)
 لِيُرْعَوْهَا :

هُوَ الْوَاهِبُ الْكُومَ الصَّفَايَا لِجَارِهِ يَرُوحُهَا الْعَبْدَانُ فِي عَازِبٍ ثَبَدِي^(٤٤)
 وَهَذَا الرَّجُلُ وَقَوْمُهُ تَلَبَّتْ جَارَتُهُمْ فِيهِمْ مُعْنَاءَ مَكْرَمَةٍ فَلَا يَقُودُهَا الْعُزْزُ إِلَى نَحْرِ نَعْبَتِهَا
 لَتَطْعَمَ وَتُطْعِمَ بَنِيهَا ، وَلَنْ تَجِدَ نَفْسَهَا - مَا دَامَتْ فِي كَنَفِهِمْ - فِي هَذَا الْمَوْقِفِ . وَهِيَ ،
 لَذَلِكَ ، طَيِّبَةُ الْحَدِيثِ عَنْهُمْ ، تَتْنِي عَلَيْهِمْ ، وَتَغْبِرُ بِمَا تَلْقَاهُ مِنْهُمْ مِنَ الْجَمِيلِ ، وَهُمْ يَعْفُونَ
 عَنْهَا وَلَا يَدْنُسُونَ شَرَفَهَا :

وَمَا تَنَامُ جَارَةُ آلِ لَآئِي وَلَكِنْ يَضْمَتُنَّ لَهَا قَرَارَهَا^(٤٥)
 لَعَمْرُكَ إِنَّ جَارَةَ آلِ لَآئِي لَعَفَّ جَيْتُهَا حَسَنَ تَكَاها^(٤٦)

إنك إذا جُستَ خلال شعر هذا الشاعر خلته قد أفرغ ما في جعبته من ثناء بالمعاملة
الحسنى للجار وغيرها من الحماد على بغض وبني لأي ، وأفرغ ما فيها من ذم وانتقاص
على الزبقران وبني بهذلة ، ولم يُبق لنفسه مقالاً في سوى هؤلاء حول هذه القيمة الخلقية
السامية . لكنك بعد يسير من تقصّ لا تعدم شيئاً من ذلك .. فهذا هو يدثر ممدوحه
المعروف علقمة بن علاثة بردة مدحجية مما أثنى عليه فيها « مناعة جانيب جاريه لِمَنَاعَةِ
جانيبه » ، وكرمهُ الفياض حتى إنه ليهب لجاريه ذوات الأسممة الضخام ، والألبان
الغزار ، وكرائم الجياد :

فنى لا يُضامُ الدَّهرُ ما عاشَ جارهُ وليس لإذمان القَرى بِمَلْسُولِ
هو الواهبُ الكومُ الصَّفَايا لِجارِهِ وكُلُّ عَيْبِ الحُرثينِ أُسِيلُ^(٤٧)

ومدح بني دُهل بن شيبان بن بكر بن وائل بأنهم يكفلون لجارهم ماله ، فيعوضونه
عما يُنفق من مواشيه إلى أن يبيت العشب فتحصب الأرض ، ويزول عن الحيوان خطر
التلف . وهو معنى طرقه سابقاً في إحدى مدائحه لِلأبيين^(٤٨) :

الضَّامِنينَ لِمالِ جارِهِمُ حتى تَتِمَّ نَواهِضُ البَقْلِ^(٤٩)

ومدح رجلاً اسمه يزيد بن مخرم الحارثي بالمنعة والوفاء بعقد الجوار بحيث لا يتخلى
عن جاره (ما جَارُهُ في النَّائِياتِ بِمُسْلَمٍ)^(٥٠) . كما مدح عيينة بن حصن الفزاري
مُضْطَبِّعاً عليه نعتاً كريمة منها أنه غير متخاذل عن جاره ، أو ضعيف العون له ، والدفع
عنه : (ولا واهنٌ عن جاريه مِرْسُ الحَبْلِ)^(٥١) .

واستجار ببني نهشل فأكرموه ، وذهب من عندهم حامداً لهم ، وسجّل ما أوجسه
في نفسه من اغتباط بما لاقاه منهم ، رامزاً لذلك كله بإكرامهم راحلته التي « لم تُدْمِهِم »
ولم تكره مواطنهم لما برحتها، لأنها نالت فيها ما اشتت ، وكانت تسرح في أفنانهم
وترح ما شاءت من سرح وترح . وإذا كان يصيب غيرها من أباعر الآخرين الشلل
من هول ما تلقاه من قرع وقرق فإنها بمنأى عن الضيم والأذى يمنعها من ذلك فرسان
أكارم :

لَعَمْرُكَ ما دَمْتُ لَبُوني ولا قَلْتُ مساكنها من نَهْشَلٍ إذ تَوَلَّيْتُ
لها ما اسْتَحَبْتُ من مَساكِنِ نَهْشَلٍ وتَسْرَحُ في ساحاتِهِمْ حيثَ حَلْتُ
ويعنهما من أن تُضامَ فوارسُ كِرامُ إذا الأخرى من الرُّوعِ شَلَّتْ^(٥٢)

وغني عن القول أنه حين تحدث عن (كُبُونِه) لم يك يعنها وحدها .
 أما بنو بجاد العبسيون فلم تشفع لهم لديه آصرة الرَّحِم (هم - كما ترى من قبيلته عبس)،
 فسلقهم بلسانه الحديد، وما في هذا من غرابة فمثله لا يَبْرُ قريباً لقربه لأن علاقته بغيره
 مستندة على الانتفاع، فمتى مَسَّ مصلحته المادِّيَّة ماسَّ بات غرضاً لناله. وأبرز ما عابهم به
 الضعف والذلُّ وهوانُ جارهم لعدم رفعهم الظلم عنه . وغيرهم بجارهم أسدئي من
 بني فقعس لم يُجِدِهِ هو أيضاً لديهم لا الرَّحِمُ ولا الجوار قَلَامَةً ظَفَرُ في إحدى المعارك ،
 وينقم عليهم لتقصيرهم هذا . وهم - لا شك مستحقون للؤم أكثر من استحقاق الحطيئة
 له في عدم رَغِيهِ فيهم (الأُ ولا ذِمَّةُ) فقد عاملهم بِسِتَّةٍ هم ساروها (وأول راضٍ
 سِتَّةٌ من سِيرُها) :

رَهْطُ ابْنِ جَحْشٍ فِي الْخَطُوبِ أَذِلَّةٌ دُسْمُ الثِّيَابِ ، قَنَائُهُمْ لَمْ تُضَرَّسْ
 بِالْهَمِ مِنْ طُولِ الثَّقَافِ ، وَجَارُهُمْ يُعْطَى الظُّلَامَةُ فِي الْخَطُوبِ الْخَوْسِ
 قَبَحُ الْإِلَهِ قَبِيلَةً لَمْ يَمْتَعُوا يَوْمَ الْمُجِيرِ جَارُهُمْ مِنْ فُقَعَسِ^(٥٣)

ومدح بني كليب بيضعة أبيات ، وهؤلاء القوم بخاصة ليس لهم في الشعر القديم
 مدح كثير إذا أخرجنا فخر ابنهم جرير ، بل إن أبا عبيدة ذهب إلى القول بأن أحداً
 لم يمدحهم غير الحطيئة في أبياته تلك^(٥٤) ، لكن جريراً آمال الميزان إلى جانبهم في فخره
 الغزير بأجادهم الصحيحة والمدعاة وإن لم يك لمدحه إياهم من الوزن ما لمح غيره لهم
 لو جرى .

نعتهم الحطيئة بإكرام جارهم ، وتقديمه ، والحرص الشديد عليه على ألا يَبْسَهُ ما
 يكره ، وأن يظل لديهم ممتنعاً لا تصل إليه يد بسوء . وهو ، إن مدَّتْ الأيدي إلى
 الزاد ، أول من يستأنف الأكل ليستمتع بأطياب الطعام. وهم (طَبِيبُو مَعَايِدِ الْأَزْرِ) لا
 يدور بخلد أي منهم أن يدنوا من جارته دُوناً مريباً .

وفي الوقت عينه عَضَّ بنابه قوماً يُدْعَوْنَ بني زهير بن جَذِيْمَةَ ووصفهم بإهمال جارهم
 فهو « ضَعِيفُ حَبْلٍ » ليس يمتنع من أي مُؤْذٍ .

ويرمي الحطيئة بِذِكْرِهِ هؤلاء مع بني كليب ، ومدح بني كليب وَدَّعَهُمْ مَتَّخِذاً معياراً
 واحداً للمدح والذم معاً هو « معاملة المستجير » إلى الخاتمة بينهما والمفاضلة التي نهاها
 عنه عمر رضي الله عنه ، كما ذكرنا ، ولم يبد أنه احْتَفَلَ بذلك النهي . وهو في موازنته

يفعل تماماً ما يُفعل في المسرح حديثاً حين يراد إبراز جوانب غير إيجابية في شخصية فتوضع معها شخصية أخرى منافرة لها شكلاً أو مزاجاً أو سلوكاً أو غايةً ، وهو ما يسمى بـ « التقابل » :

ألم تر أن جازَ بني زهير	ضعيف الحبل ليس بذئ امتناع ؟
وليس الجارُ جارُ بني كليب	بمقصي في المَحَل ولا مُضاع
هُم صَنَعُ جارِهِمُ وليست	يَدُ الخِرَاءِ مثل يَدِ الصَّنَاع
وَنَحْرُ سِرِّ جارَتِهِمْ عَلَيْهِمُ	وَيَاكُلُ جارُهُمُ أنْفَ القِصَاع
وجارُهُمُ إذا ما حل فيهِمُ	على أكتافِ رابيةٍ يَفَاع ^(٥٥)

ثانياً : إيواء المستجير في شعر جرير :

بدا لما سلف أن (القضية) التي استأثرت بأوفر قسط من معالجة « إيواء المستجير ومعاملته » لدى الخطيئة هي قضية حلوله جاراً على الزُّبرقان بن بدر ثم على بني لأي ابن شماس بن قُريع الذين كان يقال لهم بنو أنف الناقة ، وكانوا يستخدون إذا سمعوا هذا اللقب حتى قال فيهم بيتاً بات شهيراً وازن فيه بين الأنف والدُّب فصاروا (يتناولون بهذا النسب ويمدّون به أصواتهم في جَهَاة)^(٥٦) . هذه القضية شغلته وشاء أن يشغل بها الناس .

وسَيَبْدَى مما هو مقبل أن جريراً أيضاً شغلته في حديثه عن « الجار ومعاملته » قضية واحدة وأراد أن يشغل بها الناس ، فصرف إليها جُلَّ قَوْلِهِ في الموضوع ، ولم يَكُلْ لسانه من كثرة إعادة الحديث عنها ، وتشقيق المعاني فيها ، تماماً كما لم يسأم الخطيئة من إعادة القول في قصيته تلك . تلکم هي تقنية « إخفاق بني مجاشع قوم الفرزدق في حاية الزُّبير بن العوام رضي الله عنه من القتل ، أو الأخذ بثأره إذ قتل » . وكان لما تخلى الناس عنه وعن طلحة بن عبد الله رضي الله عنهما يوم الجمل مضى سائراً على قدميه يريد مكة ، فتعقبه عمرو بن جرموز المجاشعي وقتله ودفنه في وادي السباع^(٥٧) .

وكما أنَّ تفریط الزُّبرقان في جنب الخطيئة موضع شك ، بل إن الخطيئة نفسه لم يُرد ، كما ذكرنا ، في بادئ الأمر ، تحميل الرجل وزر سواه (امرأته أو أمه) فكذلك الحال نوعاً ما في أمر جوار الزبير لمجاشع ، وإن ثبت حقُّه كضيف لأنه كان يعبر

أرضهم ، وبات في منزل أحدهم ، وقَاتِلُهُ منهم . لكنّ جريراً (ينسبهم إلى أنهم غدروا به لأنهم لم يدفَعُوا عنه)^(٥٨) .

وليس ، بطبيعة الحال ، بمستنكر على جرير الذي يَتَسَقَطُ هفوات المجاشعين ، ويقتنص سقطاتهم أن يُعَدَّ مقتل الزبير بيد مُجَاشِيعَةٍ ، وعلى تَرَابٍ مُجَاشِيعٍ غزاةً كبرى لا تُمَحَى من وجوههم جميعاً .

لقد نَفَثَ في هذه المسألة وَفَعَّ بِمِنْفَاحٍ بَيَانِهِ الخالب حتى أحال خيط الحق فيها حَبْلاً متيناً ، فبدا وكأنّ بين الزبير رضي الله عنه وبين مجاشع عهداً أَوْثَقَ قد آلَوْا على أنفسهم ألاَّ يُخَيِّسُوا به (ما بَلَّ بَحْرَ صُوفَةٍ ، وأقام رَضْوَى في مكانه) ، كما صنع شبيهه الحطيئة في تقرير ابن بدر وبني بَهْدَلَةَ قومه على تضييعه و(تضييعه بأظفار وأنياب) ، والحق أن ما انتابه منهم أخف من أن يُسِيلَ أَقْلَ دَمٍ .

وليس من غايتنا أن نُهَوِّنَ من شأن الغدر بالزبير عليه رضوان الله ، أو أن نخفف من بشاعة فعلة ابن جرموز وشناعتها ، لاسيما إذا عرفنا أنه ، كما ذكر البغدادي في خزانة الأدب ، أبدى له الكرم والودَّ وَمَحَضَ النَّصِيحَ ، فقد أضافه ثم قال له : « دون أهلك فيافي – هكذا – فخذ نجيبى هذا واخل فرسك ويزعك فإنهما شاهدان عليك بما تكره ، ولم يزل به حتى ترك عنده فرسه وذرعه وخرج معه إلى وادي السباع ، وأراه أنه يريد مسائرته وموائسته ، فقتله غيلة وهو يصلي »^(٥٩) . فقد كثر له عن أنيابه ، وخانه بعد أن استأمنه وذلك جرم منكر رهيب ، ما في ذلك من ريب ، بل إننا لا نُثْفِي في شعر الفرزدق نفسه تسويغاً له ، أو تنصلاً منه . لكنّ جريراً – فيما يبدو لنا – لام على الجريمة لوماً شديداً طويلاً من لم يكن من جناتها ، ووصم مجاشعاً كلها بالغدر ، وإنما غدر منهم رجل واحد .

لقد أطلال جرير الضرب بمطرقة على السندان نفسه . وهو ، وإن كان لم يكدر يَدْعُ منقصة صغيرة ولا كبيرة إلا رمى بها بني مجاشع مع تكرير كثير مُسْتِمٍ ، إلا أنّ هذه المسألة بدت ، كما ستري ، طاغية على ما عداها حتى إنه أثارها في ديوانه فوق ثلاثين إثارة !

وإذا كان من عادة الحطيئة ، كما رأينا ، أن يوازن ويخار بين مهجّويه فإنّ جريراً أيضاً قد سلك ذلك السبيل فأكثر من الموازنة لما يعلمه فيها من شدة إجماع للمهجوين بأشعارهم بتقصير أيديهم عما تصل إليه أيدي سواهم من العشائر العربية الكريمة والأفراد

الأماجد المدرسين لهذا العرف الخلفي العربي الحسن ، المحافظين عليه ، العاضين بالنواجذ على (حبل الجار) غير المفرطين بحقه في الأمن على نفسه وأهليه وماله وعرضه . فيوازن في قصيدة تأمّة ، قصرها على هذه المسألة ، بين بني عقال المجاشعين وبين الأزد الذين لمّا ثار ثائرون على زياد بن أبيه ، وهو وال على البصرة ، ولجأ إلى أحدهم ، واسمه صبرة بن شيمان ، لقي منه زياد الحماية التي تشكّد^(١٠) ، فجارهم ظلّ حياً عزيزاً ، وفني جار المجاشعين وانسحق .. ويمضي في الموازنة بينهم وبين عدد كبير من الأفراد والأقوام والعشائر فيؤكد أن الزبير لو استنجد بأيّ منهم ، عوض الاستنجد ببني عقال ، لبوّأ نداءه وأغاوثه وأعانوه على ابن جرموز فهم جميعاً خير منهم وأوفى^(١١) .

ويؤكد ، في مواضع أخرى ، على نحو مماثل ، أن الزبير لو استجار ببني رياح ، وهم من يربوع قومه ، أو ببني سعد ، أو بمخرق بن شريك الحنفي ، أو بقيس .. بل لو استجار بكائن من كان على الأ يكون مجاشعياً لما ترك وإنه دونما إجماع :

- ولو في رياح حلّ جار مجاشع
- وإن الحواري الذي غرّ خيلكم
- ولو في بني سعد نزلت لما عصت
- فهلاً نهيتكم يابني زبد استجها
- فلست يواف بالزبير وزحله
- ياليت جاركم استجار مخرقاً
- وقيس ، يافزق ، لو أجاروا
- إذا لحمت قوايس غير ميل
- وكروا كل مقربة سبوح
- لو غيركم علق الزبير وزحله
- لما بات رهناً للقليب المعور^(١٢)
- له البلد كآب والكواكب كسف
- عواند في جوف الحواري لرف
- تسوراً رأت أوصاله فهي عكف
- ولا أنت بالسيدان بالحق تنصف^(١٣)
- يوم الخريفة والعجاج يسور^(١٤)
- بني العوام ما افتضح الجوار
- إذا ما امتد في الرهج الغبار
- وطرف في حواله اضطرار^(١٥)
- أدى الجوار إلى بني العوام^(١٦)

وربما تمني أن الزبير استنجد ببعض فروع قوم جرير يربوع ، وخصّ (عبيداً) (جعفر) ثم عمّ أيّا من بني رياح الشّم الذين أمارات الرجولة عليهم بادية :

فياليتّه نادى عبيداً وجعفرأ وشما رباحيين شعر السواعيد^(١٧)

أما حين يأتي جرير ليوازن بين بني عقيل أو مجاشع وبين قومه يربوع أو كليب فهذا المزج بين الهجاء والفخر بالتأكيد الشديد على البون الشاسع بين أولئك وأولاء :

(فلو استجار بنا حوارِي رسول الله ﷺ لما لقي ما لقي بل لأغناؤه ونصرناه وآزرناه ، ولما تركناه طعمة للذوات الخالب والأنياب ، ولسمع صليل أسلحتنا نهب لنجدته ، ولدافع عنه كل باسل ، فكان المقتول عدوّه لا هو . ولو حلّ فينا لما يمس من الإياب .. ولآب رحله الذي مَزَقَ كُلَّ مُمَزَّقٍ مجتمعاً .. ولو حلّ فينا رحله لعاد سليماً .. ولمضينا به بعيداً عن متناول من يبغيه شراً فأصبحت بينه وبين عدوّه تناؤف يتلأل سراها .. ولما باتت نساء قريش يتناوبن التوايح عليه) :

- لو كُنْتُ حين غُرِزَتْ بين بيوتنا لَحَمَاكَ كُلَّ مُعَاوِرِ يَوْمِ الْوَعَى
- لَيْتَ الزُّبَيْرُ بِنَا ثَلَبَسَ حَبْلُهُ
- وَلَوْ مِنَّا فَتَأْتِكُمْ لَغَرِنَا
- أَلَا يَأْلَقُومُ لَا تَهْدِكُمْ مُجَاشِيعٌ
- فَهَمَّ ضَيَّعُوا الْجَارَ الْكَرِيمَ وَلَا أَرَى
- تَقُولُ قُرَيْشٌ بَعْدَ غَدْرِ مُجَاشِيعٍ :
- فُلُو أَنْ يَرْبُوعاً دَعَا إِذْ دَعَاهُمْ
- وَلَوْ بَاتَ فِيْنَا رَحْلُهُ ، قَدْ عَلِمْتُمْ
- وَلَوْ سَارَ الزُّبَيْرُ فَحَلَّ فِيْنَا
- لِأَصْبَحَ دُوْنَهُ رَقَمَاتٌ فَلَجَ
- وَمَا بَاتَ النَّوَائِحُ مِنْ قُرَيْشٍ
- لَسَمِعَتْ مِنْ صَوْتِ الْحَدِيدِ صِيلِلَا
- وَلَكَانَ شِلْوُ عَدُوِّكَ الْمَأْكُولَا (٦٨)
- لَيْسَ الْوَفِيُّ لِجَارِهِ كَالْعَادِرِ (٦٩)
- وَلَوْ عَادَ الزُّبَيْرُ بِنَا وَقَيْنَا (٧٠)
- فَأَصْلَبَ مِنْهَا خَيْرُزَانٌ وَخِرْوُغٌ
- كَحَرَمَةِ ذَاكَ الْجَارِ جَاراً يُضَيِّعُ
- « لَحَى اللَّهُ جِرَانَ الزُّبَيْرِ » وَرَجَعُوا
- لَأَبَتْ جَمِيعاً رَحْلُهُ الْمُتَمَسِّعُ (٧١)
- لَأَبَ سَلِيماً ، وَالضَّبَابَةُ تُشْجَلِي (٧٢)
- لَمَا يَمْسُ الزُّبَيْرُ مِنَ الْإِيَابِ
- وَغُبُرُ اللَّامِعَاتِ مِنَ الْجِدَابِ
- يُرَاوْحَنَ التَّفَجُّعَ بِالنَّحَابِ (٧٣)

ويسير جرير في جادته هذه لائماً مجاشعاً فيصفهم بأنهم ظلوا يدورون ويرغون كما تدور ضباغ حول جحورها دون أن تفعل طائلاً . ولتلفت بالخطاب إلى الفردق فيقول : لو كنت منّا لكنت وفيّاً ولما توزّعت لحم جاركُم الهوامّ وجارحات الطير التي لم يكن منكم من فيه ذرّة خير فيطردنها عنه . ثم يؤكد ، كما أكد في أبياته الأنفة الذكر ، أن لو عاقد هو وقومه يربوع الزُّبَيْرُ لكان في مناة عن الأذى ، كعقَابٍ في ذروة شاهقة ، أو كوعل مستعصم في قنّة جبل (عَطَالَة) الشاخ ، ولَحْمُوهُ بالجياد الناحطات ، والقنا المنزهزات ، ولكسروا عوالي الرماح في نخور أعدائه ، ولشقى الفوارس اليربوعيون رهج القتام والغبار لنصرته فعادت خيلهم مجرّحة تسيل دماؤها لخوضها قتالاً في سبيل إغاثته ، وذلك رهبة من لوم قريش لهم .

وهكذا يتفنن جرير في تشقيق المعاني حتى لا يدع مجالاً لريب في أن يربوعاً هيئات أن تحذل جاراها لاسيما ذلك الجار الصحابي الطاهر حوارى النبي الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم :

- تراغيثم يوم الزبير كأنكم
ولو كنت منا ما نفسم جاركم
ولو نحن عاقدنا الزبير لقيته
● ولو علفت جبل الزبير جبانا
● لو حل جاركم إلي منعه
لحمى فوارس يخسرون ذروعهم
● ودعا الزبير مجاشعاً فترمرت
يا ليت جاركم الزبير وضيكم
الله يعلم لو تناول ذمة
● ولو نزل الزبير بنا لجلّى
لخافوا أن تلومهم قريش
- ضياغ أصلت في مغار جعورها
سياغ وطير لم تجذ من يطيرها
مكان أنرق ما تنال وكورها^(٧٤)
لكان كئاج في عطالة أعصا^(٧٥)
بالخيل تلحط والقنا يترزعزغ
خلف المرافق حين تلمي الأذرع^(٧٦)
للغير الأم آلف وسبالي
إيأي لبس خبله بجالي
منا لجزع في الثور عوالي^(٧٧)
ذباد فوارس زج القتام
فردوا الخيل دامية الكلام^(٧٨)

والواقع أن أسلوب الموازنة أو المفاضلة هذا الذي أكثر منه جرير ، كما أكثر منه الحطيئة قبله ، سار عليه غيرها من الشعراء الأقدمين ، فكثيراً ما يرد هذا المعنى (إن قر غيره فهو الثابت المقدام ، وإن ضن بالطعام فهو المطعام ، في الشتوات) من نحو قول الشاعر عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي، أو السموأل :

وإذا لقوم لا ترى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسؤل
يقرب حب الموت آجالنا لنا وتكرهه آجالهم ققطؤل^(٧٩)

ومادم الزبير رضي الله عنه قرشياً فلم لا تُفحم قريش كلها في المسألة ويظهر استيائها من صنيع مجاشع ونعمتها عليهم ؟ وقريش ، لما لها من منزلة ومقام كريم بين أحياء العرب كافة في الجاهلية أولاً ، ثم ازدادت تلك المنزلة وذلك المقام رفعة في الإسلام لحديث النبوة فيهم ، لرأيها وزن وثقل ، فلم لا (يستغل) جرير هذا الرأي لصالح وجهة نظره وهو يماري نده الفرزدق وقومه ؟ ولم لا يهول الأمر بادعاء حنق قريش برمتها على مجاشع لغدرها وخذلانها جاراها ؟

إن ذلك لم يغيب عن بال جرير . فقد كان يُقْرِئُ قريشاً كلها في ذلك الشأن ويظهرها خصماً لمجاشع كلما واثته نهزة ، فتارة يجعل قريشاً تستنكر على الفرزدق الفخر بعد ما جرى لجاره وجار قومه ، وحيناً ينطقها بما لم تنطق به من الموازنة بين الفرزدق في غدره المُدْعَى وبين وفاء رجل من كليب بين يربوع قوم جرير يُدْعَى (حَزَنًا) حتى ضيقاً نزل به من قومه (بني جناب) لما أرادوا قتله :

يقول ذُوو الحُكُومَةِ مِن قُرَيْشٍ أَتَفْخَرُ بَعْدَ جَارِكُمُ الْمُصَابِ ؟
غَدَرْتُ وما وَفَيْتُ وَفَاءَ حَزْنٍ فَأَوْرَثْتُ الْوَفَاءَ بَنِي جَنَابِ (٨٠)

وتارة يجعل قريشاً تلوم الزبير رضي الله عنه على استنجاهه بمجاشع المعروفين برغائهم الذي لا طائل من ورائه :

- وقالت قُرَيْشٌ لِلْحَوَارِيِّ جَارِكُمُ أَرْغَوَانَ تَدْعُو لِلْوَفَاءِ وَضُوطَرًا (٨١) ؟
- وتارة يؤكد أن قريشاً تحدثت عن غدرهم في المشاعر المعظمة ، فسمعتهم الرديفة قد بلغت أذان الحُجَّاجِ والمُعتمرين :

يَا شَبِّ قَدْ ذَكَرْتُ قُرَيْشٌ غَدْرُكُمُ بَيْنَ الْمُحَصَّبِ مِن مِثِّي وَثَبِيرِ (٨٢)
تَرَكْتُ الزُّبَيْرَ عَلَى مِثِّي لِمُجَاشِعِ سَوْءِ النَّبَاءِ إِذَا تَقَضَّى الْمَجْمَعُ (٨٣)

أو أن النائمات القرشيات رَدَدْنَ على الزبير أسماء سادة مجاشع وأجداد الفرزدق بصفة خاصة مقرونة بالثبعت بالغدر :

قال النَّوَائِحُ مِن قُرَيْشٍ إِنْما غَدَرَ الْحُثَاثُ وَلَيْتَ وَالْأَقْرَعُ (٨٤)

إلى غير ذلك من الحالات التي تعبر فيها قريش عن شديد ضيقها بغدر المجاشعيين واستنكارها له :

- تقول قُرَيْشٌ بعد غَدْرِ مُجَاشِعِ لَحَى اللَّهُ جِرَانَ الزُّبَيْرِ ، وَرَجَعُوا (٨٥)
- تقول قريش أي جَارِ غَرَزْتُمُ وَقَدْ بُلَّ عَطْفًا ذِي النَّعَالِ مِنَ الدَّمِ (٨٦)
- قالت قُرَيْشٌ ، وللجيران مَحْرَمَةٌ أَيْنَ الْحَوَارِيِّ يَأْفِكُشَ الْبَرَاذِينَ ؟ (٨٧)
- قالت قريش : ما أَذَلَّ مُجَاشِعًا جَارًا ! وَأَكْرَمَ ذَا الْقَتِيلِ قَتِيلًا !
- لو كان يَعْلَمُ غَدَرَ آلِ مُجَاشِعِ ثَقُلَ الرَّحَالُ فَأَسْرَعَ التَّحْيِيلُ (٨٨)
- ولأمت قُرَيْشٌ فِي الزُّبَيْرِ مُجَاشِعًا وَلَمْ يَعْذِرُوا مَنْ كَانَ أَهْلَ السَّلَاحِ

وقالت قُرَيْشٌ : لَيْتَ جَارَ مُجَاشِعٍ دَعَا شَبِيحًا أَوْ كَانَ جَارَ ابْنِ تَخَازِمٍ (٨٩)
 • فَمَا رَضِيَتْ بِذِمَّتِكُمْ قُرَيْشٌ وَمَا بَعْدَ الزُّبَيْرِ لَهَا اغْتِرَارٌ (٩٠)

وربما خصَّ جرير بعض البيوت القرشية بلوم المجاشعيين كآل العاص بن عبد المطلب (العصاة) وبني أمية بن عبد شمس (آل حرب) ، وبني هاشم بن المغيرة المخزوميين ، وأخطر ملاماً من هؤلاء بنو هاشم آل النبي ﷺ فما لومهم كلوم سواهم :

تَلُمُكُمْ الْعَصَاةُ وَالْ حَرْبُ وَرَهْطُ مُحَمَّدٍ وَبَنُو هِشَامٍ (٩١)

فلكي يعظّم من فداحة الخيانة لا يجعلها قصراً على ذوي الزبير الأذنين ، بل عامة قريشاً بأسرها ، لأن في وضع قريش في موضع الضحية وصماً لمجاشع بأنهم « غَدَرُوا في ذلك بهيمة العرب و قبيلة الرسول » (٩٢) .

وفي إحدى جولاته الشعرية حول هذه المسألة مع مجاشع أطال القول مُعَمِّلاً لسانه فيهم بطرق متنوعة ، فيلتفت إلى الزبير في الخطاب مبدئاً تحسّره على غدرهم به ، ويسأله لِمَ لَمْ يَتَّخِذْ عَلَيْهِمْ ضَامِناً فهم عبيد لا يُتَوَقَّعُ منهم وفاء . ثم يتساءل مستكراً : أبقِي هؤلاء القيون رجاء في أن يكونوا من حزب محمد ﷺ بعد تحلّيلهم عن صاحبه ؟ أغررتهم فتى الجود وفتى الشجاعة الذي يطعم الناس في وقت الشدة والعسر في الشتاء حين تهبُّ الشّمال الصّرة البليل ؟ . لقد ولّوا الدُّبُرَ والرِّمَاحُ مصوبةً إلى جارهم غير حافلين بجواره !

ثم يخاطب الرجل الذي أجار الزبير ويقال إن اسمه (النُّعْر بن زُمَام) (٩٣) واصفاً إياه بآبن عبد مجاشع ازدراء له فيقول إنك لست بجَرٍّ ، ولو كنت كذلك لصحبت جارك إلى أن يتجاوز حمى قومك . ويلتفت إليهم مفرعاً لهم بالحقيقة الأليمة ؛ لقد قتل الزبير وأنتم جيرانه فلم يُجِدْهُ جَوَارِكُمْ ، فتبّاً لكم ، لغروركم إياه ، وسحقاً ! :

يَالْهَفَ نَفْسِي إِذْ يَغُرُّكَ حَبْلُهُمْ
 أَفَبَعْدَ مَتَرَكِهِمْ خَلِيلَ مُحَمَّدٍ
 وَلَوْ ظَهَرَهُمُ الْأَسِنَّةُ بَعْدَمَا
 لَوْ كُنْتَ حُرّاً يَابْنَ أُمِّ مُجَاشِعٍ
 أَفَتَى النَّدَى وَفَتَى الطَّعَانِ غَرَرْتُمْ
 قَتَلَ الزُّبَيْرَ وَأَنْتُمْ جِيرَانُهُ
 هَلَّا اتَّخَذْتَ عَلَى الْقُيُونِ كَفِيلًا
 تَرْجُو الْقُيُونُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ؟
 كَانَ الزُّبَيْرُ بِجَاوِرًا وَدَخِيلًا
 شَبِعْتَ ضَيْفَكَ قَرَسَيْنِ وَمِيلًا
 وَفَتَى الشَّمَالِ إِذَا تَهَبَّ بَلِيلًا ؟
 غَيًّا لِمَنْ غَرَّ الزُّبَيْرَ طَوِيلًا (٩٤)

ومما اعتاد الشعراء القدامى على الهجاء به والتعير الشُّرَّة وكثرة الأكل بصفة عامة ،
أو أكل شيء أو طعام بعينه ، فمثلاً عيّر يزيد بن الصِّقّ بني تميم بحُبِّ الطعام^(٩٥) ؛
وكان بنو قعس الأسديون يُعَيِّرون بأكل الكلاب^(٩٦) ؛ كما عيِّرت قریش بأكل
(السخينة)^(٩٧) حتى لُقِّبت بها^(٩٨) ؛ وذمّ الأعشى علقمة بن علاثة وقومه بالإكثار
من الأكل مع غفلة عن الجيران الجائعين^(٩٩) ؛ وعيّر جرير نفسه بني الهجيم بشدة الشُّرَّة
وحبّ الطعام حتى إنهم :

لو يسمعون بِأَكْلَةٍ أو شَرْبَةٍ بِعُمانَ أصبحَ جَمْعُهُمْ بِعُمانَ
مُتَأَبِّطِينَ بَيْنَهُمْ وَبَنَاتِهِمْ صَعَرَ الحُدُودَ لِرَبِيعِ كُلِّ دُخَانٍ^(١٠٠)

وقد عيّر جرير مجاشعاً بالشُّرَّة وحبّ الطعام وخصص طعاماً لهم يدعى (الخَزِير)
أو (الخَزِيرَة) وهي (عصيدة من دقيق مطبوخ بِوَدَكٍ أو قديدٍ أو لحمٍ) ، أو هي
(قِطْعُ لَحْمٍ صِغارٍ توضع في القدر بماء كثير فإذا نضج دُرَّ عليه دقيق)^(١٠١) ، وقيل
في وصفها غير ذلك^(١٠٢) ، فاتَّهمهم بأنَّ شَرَّهُمْ وَلَقَمَهُمْ من الخزير ثم استغراقَهُمْ في
النوم بعد شبعهم منه هو الذي ألْهَمهم عن الزبير وإخوته وأهله الذين ، على النقيض
منهم ، لم تُغْمَضْ لهم عين . ولا غرو فهم معروفون بالنهم لاسيما حين يحيطون بمائدة
الخبزير :

هَلَّا سَأَلْتُ مُجَاشِعاً زَبَدَ اسْتِهَا أَيْنَ الزُّبَيْرُ وَرَحْلُهُ الْمُتَمَرِّغُ ؟
أَجَحَفْتُمْ جُحَفَ الخَزِيرِ وَنَمْتُمْ وَبَنُو صَفِيَّةٍ لَيْلُهُمْ لَا يَهْجَعُ ؟
وَضِعَ الخَزِيرُ قَبِيلٌ : أَيْنَ مُجَاشِعُ ؟ فَشَحَا جَحَافِلُهُ جُرَافٌ هِبْلَعُ^(١٠٣)

ويكرر تقييدهم على التفريط في جنب الزبير ، وَقَلَّةَ مبالاتهم بما جرى له فقد شعبوا
من (خزيرهم) ففطّوا في السبات بينما لم تدق عيون نساء الزبير طعمه :

تَعَشَّوْا مِنْ خَزِيرِهِمْ فَنَامُوا وَلَمْ تَهْجَعْ قَرَابَتُهُ انْتِحَاباً^(١٠٤)

وهم بطأء الحركة ، حين استصرخهم الزبير لم يحفلوا باستصراخه ، بل إنهم لم يحلوا
حُبَاهُمْ دلالة على المسير لِقَوَّهِ ، ولو دعوتهم لِلْقَمْرِ الخَزِير لثاروا إليه سراعاً :

وَدَعَا الزُّبَيْرُ فَمَا تَحَرَّكَتِ الحَبْيَى لو سُمَّتْهُمْ جُحَفَ الخَزِيرِ لَنَارُوا^(١٠٥)

وتعير جرير لمجاشع بأكل الخبزير كثير في شعره ، وقيل في سبب تعييرهم به أن ركباً

منهم مَرُوا بِرَجُلٍ اسْمُهُ شَهَابُ التَّغْلِبِيِّ فَمَدَّ إِلَيْهِمْ ، وَهُمْ عَلَى رَوَاحِلِهِمْ ، خَزِيرَةً ، فَجَعَلُوا يَأْكُلُونَ وَهِيَ تَسِيلُ عَلَى لِحَاهِمُ^(١٠٦) . وَلَيْسَ جَرِيرُ الْوَحِيدِ الَّذِي غَيْرُهُمْ بِهَا فَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ قَتِيبَةَ أَنَّ مَجَاشِعًا وَقَرِيشًا كَانَتَا تَعِيرَانِ بِالْخَزِيرِ^(١٠٧) .

وَيُؤَكِّدُ أَنَّ الْمَجَاشِعِينَ شَدِيدُو الْجَبَنِ فَقُلُوبُهُمْ كَالْقَصَبِ فَرَاغًا ، وَلِذَلِكَ غَرُّوا جَارَهُمْ وَخَاسُوا بِعَقْدِهِ ، فَيَا لِلْجَارِ الْمُضِيِّعِ مِنْ جَارٍ كَرِيمٍ !

وَمَجَاشِيعٌ قَصَبٌ هَوَتْ أَجْوَافُهُ غَرُّوا الزُّبَيْرَ ، فَأَيُّ جَارٍ ضَيَّعُوا^(١٠٨)

ويبدي التحسر الشديد على ذلك القتل الذي ضمه جدث في وادي السباع ، وتكراره ذكر اسم الوادي ، كما لا يخفى ، ليس بلا مغزى ، فيؤكد أن الرزية يفقده لا رزية مثله ، فإن نبأ مصرعه نبأ عظيم ، هز قلوب المؤمنين بل هز حتى سور المدينة وجبالها . وقد شيع بنات الزبير من النحيب عليه والعويل ، لكن لا يجدي البكاء ولا العويل :

إِنَّ الرُّزْيَةَ مِنْ تَضْمَنَ قَبْرَهُ وادي السباع ، لكل جنب مصرع
لَمَّا أَتَى خَيْرَ الزُّبَيْرِ تَوَاضَعَتْ سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالُ الْخُشَعُ^(١٠٩)
وَبَكَى الزُّبَيْرُ بَنَاتُهُ فِي مَائِمْ مَاذَا يَرُدُّ بُكَاءُ مَنْ لَا يَسْمَعُ^(١١٠)

ويسخر منهم لعدم انتصارهم للزبير من (الأجارب) وهم قوم ابن جرموز ، وبالإضافة إلى ذلك يرميهم بالخسة والدناءة لأنهم أخذوا ما ترك المغدور به في مزاوله ورحاله من بقايا طعام فأكلوه ، فحتى إذ لم يحملوا الأمانة لم يعفوا عن أدنأ الطمع . ويشبههم في الجبن بعدد من طير الحبارى في رملة قد أصابها مطر هوى إليهن صقر :

قَتَلَ الْأَجَارِبُ ، يَافِرُزْدُقُ ، جَارَكُمْ فَكَلُوا مَزَاوِدَ جَارِكُمْ وَتَمَتَّعُوا
أَحْبَارِيَاتٍ شَقَائِقِي مَوَلِيَّةٍ بِالصَّيْفِ صَعَصَعَهُنَّ بَارٌّ أَسْفَعُ^(١١١) ؟

ويعود إلى تعييرهم بعدم القيام بأدنى حركة لنصرة الزبير ولو كانت مجرد (حلّ الحبة) لما قد تُشعر به من تأهب لإجابة الداعي :

قِيلَ الزُّبَيْرُ وَأَنْتَ عَاقِدُ حُبْوَةٍ ثَبًّا لِحُبُونِكَ الَّتِي لَمْ تُحْلَلِ^(١١٢)

ويؤكد بالتكرار أنهم غرّوا الزبير ولم يفوا بعقدتهم معه ، ويشبههم بشران حرث لهنّ حوَّار ، ويشبه أباهم بشور عليل !

غُرُوا بِعَقْدِهِمُ الزُّيَيْرَ كَأَنَّهُمْ
أَثَوَارُ مَحْرُثَةٍ لَهْنٌ خُحُورُ (١١٣)
وما حَافَظَتْ يَوْمَ الزُّيَيْرِ مُجَاشِيعٌ
بُنُو ثِيَلٍ خُحُورٍ يُدَاوِي بِحَرْمَلٍ (١١٤)

ويرأى ، في موضع آخر ، من مجاشيع ، ويدعوهم ساخراً إلى عدم حمل الأسلحة (ألقوا السيوف) فليسوا لذلك بأهل لأنهم لم يعطوها حقها ، ويطلب منهم أن يحملوا عوضها الحقايب النسوية (العياب) لأنهم أشبه بالنساء منهم بالرجال . ويفهمهم بأنهم (عبيد) وأنهم غرّوا صاحب دم كريم أضاعوه فانتهب رحله ومناعه ، وكانوا على جياذ نشاطات تجاذبهم الأعنة لكنهم تقاعسوا عن الانطلاق عليها انتصاراً له :

أَجِيرَانُ الزُّيَيْرِ بَرِثْتُ مِنْكُمْ
فَالْقُوا السَّيْفَ وَاتَّخِذُوا الْعِيَابَا
لَقَدْ غَرَّ الْقَيُونُ دَمًا كَرِيمًا
وَزَحَلًا ضَاعَ فَاتْتَهَبُ اتِّهَابَا
وَقَدْ قَعِسَتْ ظُهُورُهُمْ بِخَيْلٍ
تُجَاذِبُهُمْ أَعْنَتُهَا جَذَابَا
عَلَامٌ تَقَاعَسُونَ وَقَدْ دَعَاكُمْ ؟
أَهَانَكُمْ الَّذِي وَضَعَ الْكِتَابَا (١١٥)

وحسبنا هذا القدر من حديث جرير عن المسألة الزيرية التي استأثرت بأوفر قدر من حديثه عن الجوار بصفة عامة فطغت على ما عداها من أمور (١١٦) .

وهي كافية لرسم صورة للنظرة العربية السائدة في العصور الإسلامية المبكرة عن الجوار من خلال شعر هذا الشاعر ، إلا أن مما يزيد تلك الصورة جلاء الوقوف ، ولو عابراً ، عند جانب واحد من جوانب الحوار لم يكن له حظ في تلك الصورة هو « النظرة إلى من لا يستجير بأحد ، ومن هو — بخلاف ذاك يكثر الاستجارة بغيره » :

إذا كانت إجارة المستجير عرفاً مسيراً عليه ، وأمرأ محموداً وامزأ إلى عزة المُعْجِرِ
وَمَنْعَتِهِ وَيَأْسَهُ وَقَدْرَتَهُ عَلَى الْارْتِبَاطِ الْوَثِيقِ بِرِبَاطِ الْكَلِمَةِ ، كما هو معروف ، وكما تحبلى
مما مضى ، فإن الاستجارة أمانةً وهنٌ يلجأ إليها الدليل الذي ليست له عضد . ولهذا
افتخر مفتخرون ومدح مادحون بعدم الاستجارة ، وهجا هاجون بكثرتها . وكان
شاعرنا من أولئك المفتخرين فقد أكد أنّ قومه ، لمنعتهم وعزتهم ، يبنون بيوتهم قريباً
من أعدائهم وفي الأماكن البارزة لهم لقلّة مبالاتهم بهم ، وهم أقوى من أن يستجيرا :

ثَبْنِي عَلَى سَتْنِ الْعَدُوِّ يُبَوِّتَا لَا تَسْتَجِيرِ وَلَا تَحُلْ خَرِيدَا (١١٧)

وهم ينعون أنفسهم ولا يحتاجون إلى مخالفة أو مجاورة ، وإبلهم لا تستجير بغير أهلها ، وذلك كناية عن امتناعهم عن يروم أذاهم ، وفيه أيضاً تعريض بالفردق

لاستجارته ب بكر بن وائل من زياد بن أبيه لما غضب عليه وطلبه :

• التَّازِلُونَ الْحِمَى لَمْ يُرْعَ قَبْلَهُمْ وَالْمَانِعُونَ بِلَا حِلْفٍ وَلَا جَارٍ (١١٨)

• لَنَا إِبِلٌ لَمْ تَسْتَجِرْ غَيْرَ قَوْمِهَا وَغَيْرَ الْقَتَا صُمًّا تُهْزِرُ عَوَامِلُهُ (١١٩)

ومدح جرير قيساً بأنها تعبر سواها ولا تستجير بأحد فهي أمتع من ذلك (١٢٠) .

وذم العباس بن يزيد الكندي لما نصر بني ثمر بعد أن هجاهم جرير ، وعيره بأشياء منها كثرة استجارته بالقبائل لذلك ، فهو يوماً مستجير بفزارة ويوماً بكلاب ، ليتقوى بهم من ضعف :

ويوماً في فزارة مُسْتَجِيرٌ ويوماً ناشيداً حلفاً كلاباً (١٢١)

كما عير مَهْجُوبُهِ الدَّامِنِينَ مجاشعاً بالشيء عينه ، ففي حين أن الله أخزاهم بعدم غيرهم على الخارم ، وعدم وفائهم لمن يجيرون ، هم كثيرو الاستجارة ، لا يكاد يمضي نهار دون أن يستجروا بأحد ، فهم دائماً متفرقون ملتصقون لمن يؤازرهم وينصرهم تفرق السهام التي تفرقت كنانتها فانتثرت :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَخْزَى مُجَاشِعاً إِذَا ذُكِرَتْ بَعْدَ الْبَلَاءِ أُمُورُهَا ؟
بِأَنَّهُمْ لَا مَخْرَمَ يَتَّقُونَهُ وَأَنْ لَا يَفِي يَوْمًا لِجَارٍ مُجِيرُهَا

.....

وَلَا يَعْصِمُ الْجِرَانَ عَقْدُ مُجَاشِعٍ إِذَا الْحَرْبُ لَمْ تَرْجِعْ بِصُلْحٍ سَيِّئُهَا
أَفِي كُلِّ يَوْمٍ تَسْتَجِيرُ مُجَاشِعٌ تَفَرَّقَ تَبَلُ الْعَبْدِ أَوْ ذَى جَفِيرُهَا (١٢٢)

• حواشي وتعليقات •

(١) ينظر ديوان الحطيفة ، تحقيق نعمان أمين طه (القاهرة : شركة مصطفى البالي الحلبي ، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م) ، ٤٢ ؛ و نقائص جرير والفرزدق ، (بريل : ليدن ، [١٣٢٦ - ١٣٢٧هـ / ١٩٠٨ - ١٩٠٩م) ، ٨٢٧/٢ .

(٢) ينظر ديوانه ، الموضع نفسه ، والأخاوي لعل بن الحسين الأصهبالي ، (القاهرة : مصور عن طبعة دار الكتب ، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م) ، ١٥٧/٢ والتي يعلها .

(٣) كان قصير القامة ، ضعيف الفؤاد ، معوج القدمين « ينظر ديوان جرير ، بشرح محمد بن حبيب ، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة : دار المعارف ، [١٣٨٩ - ١٣٩٠هـ / ١٩٦٩ - ١٩٧٠م) ، ١١ .

- (٤) وينظر «فن الهجاء وتطوره عند العرب» لإيليا حاري، (بيروت: دار الثقافة، د. ت)، ٢٩٠، والتي بعدها.
- (٥) والفخر والرياء، كما هو غني عن القول، مدح، إلا أن الشاعر يخصص بالأول نفسه وقومه، ويخص بالثاني ميثاً. وانظر، إن شئت، العمدة، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، ١٤٣/٢ و١٤٧.
- (٦) وينظر مثلاً «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» لإحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ١٣٥.
- (٧) ينظر مثلاً الأغاني، الموضع نفسه.
- (٨) ينظر نفسه، ١٥٨/٢.
- (٩) ينظر الديوان، ٩٤. وبنو بهدلة وبنو قريع جميعاً فرعان من عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة ابن نعيم. وكان بنو بهدلة أشرف بيت في مضر في الجاهلية، لكنهم قليلو العدد إذا ما ووزنوا ببني قريع.
- (١٠) ينظر نفسه، ٩٥.
- (١١) النجدة: وعاء من خوص يكثر فيه البحر. وهي «القلّة» المعروفة في الوقت الحاضر في أنحاء عدة من بلاد العرب.
- (١٢) المصدر نفسه، الموضع نفسه، والأغاني، ١٨٢/٣.
- (١٣) الديوان، الموضع نفسه.
- (١٤) المصدر نفسه، الموضع نفسه.
- (١٥) ينظر نفسه، الموضع نفسه.
- (١٦) ينظر نفسه، الموضع نفسه.
- (١٧) نفسه، ٩٦، والأغاني، ١٨٣/٢.
- (١٨) الديوان، الموضع نفسه، والأغاني، الموضع نفسه. وقيل في طريقة اختباره بني قريع قول آخر.
- (١٩) ينظر حديث الأرياء، لطف حسين (القاهرة: دار المعارف، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م)، ١٢٩/١.
- (٢٠) ثعلباً: تَمَنَع من ورود الماء.
- (٢١) دجا: من قولهم: «نعمة داجية» أي سابلة. ووردت (دجا) بمعنى «السع والبسط».
- (٢٢) الديوان، ٩٧، والأغاني، ١٨٣/٢ والتي بعدها. والزباء: الفصل والنتة.
- (٢٣) ولخير الحطيفة مع الزبرقان وبني قريع هذا عدة روايات دمجنا بعضها مع بعض في روايتنا السالفة له.
- ولينظر الديوان، ٩٠ - ٩١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ٩٨ - ١٠٩.
- (٢٥) الأغاني، ١٨٧/٢.
- (٢٦) نفسه، الموضع نفسه.
- (٢٧) الديوان، ٩٨.
- (٢٨) نفسه، ١٠٢.
- (٢٩) نفسه، ١٢١ - ١٣٥.
- (٣٠) نفسه، ١٢٨.
- (٣١) نفسه، الموضع نفسه، الهناج: حبل يُشدُّ أسفل الدلو، إذا كانت ثقيلة ثم يشدُّ إلى العراقي. والكزب: الحبل الذي يشدُّ في وسط (عراقي) الدلو أو (الغزب) أي «الدلو الكبيرة» ثم يُشَي وتُثَلَّت ليكون

هو الذي يلي الماء فلا يعفن الحبل الكبير . (عن الديوان شرح ابن السكيت ، ص ١٣٤ والتي بعدها بصرف طفيف) . ولي (الكرب) أقوال أخر .

وذلك كله كناية عن شدة الحرص على الشيء وعدم تضييعه ، فالمدحوحون يحرصون على الولاء للجار كما يحرص على الماء في الدلي بشدة بعدد من الحبال .

(٣٢) في قوله :

أولئك قوم إن بنوا أحسنوا الهنى وإن عاهدوا أوفوا ، وإن غفلوا شذوا
المصدر نفسه .

(٣٣) في قوله :

والواقفون لجار البيت إن غفلوا ومنهم سايكس الجلسى وداعيا
المصدر نفسه .

(٣٤) في قوله :

لقد شئت خبال آل لأي جبالى بعد ما زئت قزاه
المصدر نفسه ، ١١٧ .

والاستخدام المجازي (للحبل) كناية عن (عقد الجوار) و (شدة) أو (إرخاله) أو (غزه) أي انفلاله من يد ممسكه ، كثير في الشعر العربي القديم ، وإذا أجلنا النظر في ديواني جرير والفرزدق مثلاً نجد آياتاً تستخدمه في المواضع التالية :

أ - في ديوان جرير : ١٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٣١٠ ، ٧٦٠ ، ٩٣٠ ، ٩٣٦ ، ٩٨٣ ، ١٠٠٢ (في موضعين) .

ب - في ديوان الفرزدق : ١٩/١ ، ٢٢ ، ١٩٣ ، ٢٤٦ ، ٢٦٧ ، ١٧/٢ ، ١٢٨ ، ١٨٩ ، ٣٢٢ .

(٣٥) الديوان ، ١٣٥ . شُشِب : ضامرات ، عجاف . بلاد الطود : يقصد بها الشام . عارية : سنة باردة مجدية . شصاء : لا بت فيها . لم تُشرك دون الغنى شذباً : أي أكلت الشجر ولم تبق إلا الغصص . والشذب : اللحاء . شُزِب : كاد ، أوشك .

(٣٦) ينظر العمدة ، ١٠٧/١ .

(٣٧) ينظر طبقات فحول الشعراء ، محمد بن سلام الجمحي ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المجلد ، ١٣٩٤/٥-١٩٧٤ م ، ١١٦/١ وحاشيتها .

(٣٨) مستعر : مكان وحر . شاس : مكان غليظ مرتفع .

(٣٩) تَزَيَّجْكُمْ : طلبت ما عندكم ، وأصله من تَزَيَّجَ الناقة ، أي مَسَحَتْ ضرعها لِتَبْدُرَ .

(٤٠) خَوْزِي : الخَوْز : السَّوْقُ قليلاً قليلاً . التَّسَنَس : السَّوْقُ الشديد .

(٤١) آسي : الآسي : المداوي .

(٤٢) الديوان : ٢٨٣ والتي بعدها . وقد قلعنا بعض الآيات على بعض مراعاة للوحدة الموضوعية وتربط الفِكَر .

(٤٣) نفسه ، ١٨٤ .

(٤٤) نفسه ، ١٦١ . عازب : بعيد . ندي : رطب . والموصوف مجذوف (أي في مرعى بعيد رطب) .

(٤٥) نفسه ، ١١٧ .

(٤٦) نفسه ، ١١٩ . نأها : أثلها : الكلام في الشخص حسناً كان أو غير حسن .

- (٤٧) نفسه ، ٩ . عقيق الثَّوْرَيْن : الثَّوْرَانِ الأُذُنَان . وعقيقهما أمانة على عتق الجواد .
- (٤٨) في قوله :
- هَمُّ الْمُتَضَمِّنُونَ عَلَى التَّائِبِ بِمَالِ الْجَارِ ذَلِكُمْ الزَّفَاءُ
- (٤٩) نفسه ، ٨١ .
- (٥٠) نفسه ، ٨٨ . وصدره : (صبوراً على ما تأتبه غَيْرَ مُعْدِي) .
- (٥١) نفسه ، ٣٢ . مَرَسَ الْحَبْلُ : كناية عن عدم الثبات من (مَرَسَ الْحَبْلُ يَفْرُسُ مَرْساً) إذا سقط بين البكرة (الخالة) ومحورها أو (قفوها) . وصدر البيت : سما بالحياء الجُرْدَ لا متخاذل .
- (٥٢) نفسه ، ٦٨ .
- (٥٣) نفسه ، ٢٧٣ . ذُئِبَ الْيَاب : كناية عن عدم العفة ، أو التطلع بالذنوب والغازي . لم تضرس : لم تقوم وتقف . يُغْطِي الظَّلامَةُ : يقبل الظلم ولا يتبع منه ليلته . الحُوسُ : الشداد . ج حُوسَاء . عن المصدر نفسه ، ٢٧٤ .
- (٥٤) ينظر العمدة ، ١٨٤/٢ . وهو لم يضع جريراً في الحساب لأنه منهم ، فقد أراد مَنْ مَدَّحَهُمْ مِنْ سِوَاهِم .
- (٥٥) الديوان ، ٦٢ . صَنَعَ لِمَارِهِم : الصنع : الحاذق بالعمل ، ضد الأخرق ، (وصنّاع) مظهرها ، إلا أنها أكثر ما تقال للأني .
- (٥٦) العمدة ، ٥٠/١ .
- (٥٧) ينظر مثلاً تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة : دار المعارف ، [١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م] ، ٥٣٤/٤) والتي بعدها ، وخزانة الأدب ، لعبد القادر البغدادي ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م] ، ٤٣٣/٥ .
- (٥٨) الخزانة ، ٢١٩/٤ .
- (٥٩) المصدر نفسه ، ٤٣٣/٥ .
- (٦٠) الديوان ، ٢٥٦ .
- (٦١) تنظر القصيدة في المصدر نفسه ، ٢٥٦ - ٢٥٩ . ومظلمها :
- أَرْشَمَ السَّارَ إِذْ نَزَلُوا الْإِبَادَا تَجُورُ السَّرَاسَاتُ بِهِ قَبَادَا
- (٦٢) المصدر نفسه ، ٨٨٥ . القليب المَعْقُور : البئر التي سُدَّتْ أعينها فلا ينبع فيها ماء ، وهي كناية عن المهلكة .
- (٦٣) نفسه ، ٩٣٠ . عوائد : عروق يجري دمها في جانب . وعصت : ظلّ الدم يجري منها ولم يقف دمها أو ينقطع (يرْقَأ) .
- (٦٤) نفسه ، ٨٩٥ .
- (٦٥) نفسه ، ١٣٥ . غير ميل : الميل جـ أنيّل وهو الذي لا يثبت على ظهر الدابة ، أو ميل على السرج في جانب ولا يستوي عليه . وقيل : هو الذي لا سيف معه . وقيل هو الجبان . الرقح : الغبار . مُقَرَّبَةٌ : مُدانة مكرمة ، يعني فرساً . طُزِف : كريم ، أي حصان كريم . سبوح : كأنها تسبح لسرعتها .
- (٦٦) نفسه ، ٩٩٢ .
- (٦٧) نفسه ، ٨٤٧ .
- (٦٨) نفسه ، ١٠٩ .
- (٦٩) نفسه ، ٣١٠ .

- (٧٠) نفسه ، ٣٥٥ .
- (٧١) نفسه ، ٤٩٢ . لا تَهْدُكُمْ : لا تُرْغِكُمْ . رَجِعُوا : اسْتَرْجِعُوا ، قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون .
- (٧٢) نفسه ، ٩٤٦ .
- (٧٣) نفسه ، ٧٢٢ . رَقَمَات فَلَج : هما خيراوان إحداهما خبراء ماوية والأخرى خبراء النيسوكة كما قال ابن حبيب ، المصدر نفسه ، الموضع . وكفى بهما عن المساحات الشاسعة .
- (٧٤) نفسه ، ٨٨٣ . الأُلُوق : الرُحمة ، ويضرب المثل بها في بعد الوطن واستعصاء النبال ، فيقال : « دونه يعض الأُلوق » لأنها تبيض في أعالي الجبال الشواهي . ولأن هذا الطائر مستقذر أشرنا إلى العقاب عوضاً عنه أعلاه ، وكلاهما من ذوات الخلب من الطير تأدياً مع ذلك الصحابي الكريم رضي الله عنه .
- (٧٥) نفسه ، ٩٨٣ ، كَنَاج : كَنَزَلِي . غَطَّالَة : جبل منيع في شرقي بلاد العرب . أعصم : ما كان في ذراعيه أو أحدهما من الودعول يباحث وسائره أسود أو أحر والجمع عصم .
- (٧٦) نفسه ، ٩١٤ .
- (٧٧) نفسه ، ٩٦٠ . تَرْتَرَّت : تحركت . جُزْع : كُسْر . عوالي : عوالي الرماح ، جد عالية وهي قدر الثلث مما يلي السنان .
- (٧٨) نفسه ، ٢٠٥ .
- (٧٩) شرح ديوان الحماسة ، لأبي علي أحمد بن محمد المرزوقي ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) ، ١١٤ والتي تليها .
- وانظر عن شيوخ أسلوب الموازنة في الشعر الجاهلي : « الهجاء الجاهلي ، صُوْرُهُ وأساليبه الفنية ، لعباس عجلان ، (الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٩٥٨م [١٤٠٥هـ]) ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .
- (٨٠) الديوان ، ٤٨٦ .
- (٨١) نفسه ، ٤٧٥ . رَغْوَان : مجاميع ، لأنه كان خطيباً كثير الكلام . ضوْطر : الضوْطر الضخم ، وهو اسم رجل منهم .
- (٨٢) نفسه ، ٨٥٨ . الْمُخَصَّب : موضع رمي الجمار بمنى . بُير : جبل بمكة . شَبْ : ترخيم « شَبَّة » يعني شَبَّة بن عقاب بن صمصمة زوج جعفر أخت الفرزدق وابن عمّها .
- (٨٣) نفسه ، ٩١٤ .
- (٨٤) نفسه ، ٩١٣ . لَين : لقب غالب بن صمصمة ، أبي الفرزدق .
- (٨٥) نفسه ، ٤٩٢ .
- (٨٦) نفسه ، ٥٠٦ . ذُو النَعَال : فرس الزبير الذي قتل عليه .
- (٨٧) نفسه ، ٥٥٨ .
- (٨٨) نفسه ، ١٠٨ .
- (٨٩) نفسه ، ١٠٠٢ .
- (٩٠) نفسه ، ١٣٥ .
- (٩١) نفسه ، ٢٠٥ .
- (٩٢) فن الهجاء وتطوره عند العرب ، ٣٦٦ .
- (٩٣) الديوان ، ١٠٩ .
- (٩٤) نفسه ، الموضع نفسه .

- (٩٥) ينظر مثلاً «كتاب المعالي الكبير في أبيات المعالي» لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، تحقيق ف. كركو ، (حيدرآباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م) ، ٥٨٠ .
- (٩٦) ينظر مثلاً الحيوان ، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، (القاهرة : ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م) ، ٢٦٧/١ .
- (٩٧) وهي طعام من دقيق . وينظر مثلاً «الصحاح» لإسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، (القاهرة ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) ، ٢١٣٤/٥ (س خ ن) ؛ وطبقات فحول الشعراء ، ١٤٥/١ واللسان (س خ ن) ؛ والعمدة ، ٧٦/١ والتي بعدها .

- (٩٨) قال كعب بن مالك :
زعمت سخيئة أن ستقلب رثها
وليلت منقلب الفلاب
ينظر اللسان (المادة عنها) .
وقال خداح بن زهير :
يا شدة ما شدنا غير منكورة
على سخيئة لولا الليل والخمر
ينظر شعره ، صفة يحيى الجهوري ، (دمشق : مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ، ٩٣ .
- (٩٩) في قوله :
تبتون في الفتى ميلة بطولكم
وجازاكم قرقي تبتن حمائلما
ديوانه ، تحقيق وشرح م . محمد حسين ، (القاهرة : كلية الآداب [١٣٧٠هـ/١٩٥٠م]) ، ١٤٩ .

- (١٠٠) ينظر الديوان ، ٤٣٩ ، والحيوان ، ٢٥٨/١ .
- (١٠١) الخزانة ، ٢٢١/١ .
- (١٠٢) ينظر انقاص أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده ، (بيروت : مطبعة بولاق عام ١٣١٦هـ [١٨٩٨م]) ، ١٤٥/٤ .
- (١٠٣) الديوان ، ٩١٣ . جتقم : جتقم الطعام بقوة . وجتقم الخبز قطعة الكبار ؛ بنو صفة : هي أم الزبير صفة بنت عبد المطلب رضي الله عنهما . شحا جماعله : فتح شفتيه ، والجماعل في الأصل للدوات الحافر من الحيوان واستعارها للإنسان للتصريح والتشجيع . جراف : عظيم الجوف ، أي اللقم في أكله .
- جبلع : واسع الجوف .
- (١٠٤) نفسه ، ٨١٦ .
- (١٠٥) نفسه ، ٨٦٧ . الحنبي : جـ حبرة : جلسة معينة يشد فيها الجالس ركبته يديه أو بعمامته .
- (١٠٦) ينظر الخزانة ، الموضع نفسه .
- (١٠٧) ينظر المعالي الكبير ، ٣٨٥ .
- (١٠٨) الديوان ، ٩١٣ .
- (١٠٩) هذا البيت شاهد نحوي على اكساب الضاف التأنيث من الضاف إليه . ولهذا آثت (تواضعت) ، ينظر مثلاً الخزانة ، ٢١٨/٤ وما بعدها .
- (١١٠) الديوان ، الموضع نفسه .
- (١١١) نفسه ، ٩١٤ . شقائق : جـ شقيقة ، وهي أرض رملية بين كتبين . مؤثية : أصابها (وُثي) وهو مطر بعد مطر سابق له . صمصمهن : قرقيهن . أسفح : أسود في مواده حمرة .

(١١٣) نفسه ، ٨٦٨ .

(١١٤) نفسه ، ٩٤٦ . اقليل . ذكر الجمل والثور .

(١١٥) نفسه ، ٨١٦ .

(١١٦) آثار جرير هذه المسألة ٤ مرة ، بينها آثار أمر (الجوار) بما فيه «مسألة جوار الزبير» ٧٥ مرة ، أي أن نسبة تناوفا إلى تناول غيرها من موضوعات الجوار هو ٥٣٪ ، يضاف إلى ذلك أنه إذا أثارها أطال القول فيها وفصله ، وإذا أثار الجوار العاق مال إلى الاقتضاب التام .

(١١٧) نفسه ، ٣٤١ . متن العلق : قال ابن حبيب : «يقال متن وستن . وهو وجه الطريق ومنته وظهره» . خريدا : بيتاً منفرداً . يعني أنهم لا ينزلون في قوم من ضعف وذلة لما هم عليه من قوة وكثرة . ينظر اللسان (ح د) .

(١١٨) نفسه ، ٢٣٥ . وقد يكون معناه أنهم يمنعون سواهم ويحملهون لعزيم وإن لم يكن حقيقاً لهم أو جاراً .

(١١٩) نفسه ، ٩٦٦ .

(١٢٠) في قوله :

ألم تر قبساً ، حين خارت مجاميع لجير ، ولا تلقى قبلاً يهريها

نفسه ، ٨٨٠ .

(١٢١) نفسه ، ٦٥٠ .

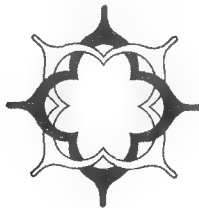
(١٢٢) نفسه ، ٨٨١ والتي بعدها . تخفيرا : الجفير : كثافة السهام . أودي : ذهب ، تمزق .

وللمزيد من شعر جرير عن الجوار ينظر فخره بأحد فرسان قومه (شرح بن الأوص بن جعفر ابن كلاب) (٢٣٨) ، وفخره بقومه (٥١٧ ، ٩١٤ ، ٩٢٤ ، ٨٨٨ ، ٩٥١ ، ٩٩٥) ، ومدحه لعمر بن عبد العزيز (٢٧٦) وللعباس بن الوليد بن عبد الملك (٢٤٧ ، ٦٢٤) ، ولبنى ثعلبة (٤٢١) ، ولشام بن عبد الملك (٢٢٤) ، ولبنى نهشل (٨٨٤) ، ولبكر مع هجاء تغلب (١٠١٢) ، ورثاه لعقبة بن عمار (٤٤٣) ، وللمرارة بن عبد الرحمن بن أبي بكره مولى النبي ﷺ ومدحه لأبيه وعمه (٧١٩) ، وللفرزدق (٩٣٨) ، وهجاءه لبني قيس (الراجم من تميم) (٥٠٩) ، وللزبرقان وتعبيره بتضييع جاره الخطيئة (٨٣٠) ، ولبنى السيد لغدرهم بجارهم (٤٢٥) ، وللفرزدق (٤٧٨ ٩٩٦/٢) ، ولشامع (٨٩٧) ، ولقسطن بن ذهل السيلطي (٨٩٠) ولبنى سليط قوم غسان هذا (٩٠١) .

● المصادر ●

- إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، بيروت : دار الثقافة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- الأصمعي ، علي بن الحسين ، الأغاني ، القاهرة : مصور عن طبعة دار الكتب ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م .
- الأعشى (ميمون بن قيس) ، ديوانه ، تحقيق وشرح م . محمد حسين ، القاهرة : مكتبة الآداب [١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م] .
- إيتا حاروي ، فن الهجاء وتطوره عند العرب ، بيروت : دار الثقافة ، د . ت .
- البغدادي (عبد القادر) ، خزنة الأدب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة : ١ : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م] ، ٤ : دار الكاتب العربي ، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م - ٥ :

- الهيئة المصرية العامة للكتاب ، [١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة : ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .
- جرير ، ديوانه ، بشرح محمد بن حبيب ، تحقيق نعمان أمين طه ، القاهرة : دار المعارف ، ١ : [١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ، ٢ : [١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- جرير والفرزدق ، نقائضهما ، لندن ، بريل ، [١٣٢٦هـ - ١٣٢٧هـ] - [١٩٠٨م - ١٩٠٩م .
- الجوهري (إسماعيل بن حماد) ، الصحاح ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، القاهرة : ؟ ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- الخطيئة ، ديوانه ، تحقيق نعمان أمين طه ، القاهرة : شركة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .
- خدّاش بن زهير ، شعره ، صنعة يحيى الجبوري ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- ابن رشيّق ، (أبو علي الحسن) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .
- ابن سلام الجهمي ، (محمد) ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- ابن سيده (علي بن إسماعيل) ، الغنصص ، بيروت (مصور عن طبعة بولاق سنة ١٣١٦هـ [١٨٩٨م) .
- الطبري ، (محمد بن جرير) ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، [١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- طه حسين ، حديث الإرباء ، القاهرة : دار المعارف ، [١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م .
- الفرزدق ، ديوانه ، بيروت : دار صادر/دار بيروت ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م .
- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم) ، كتاب المعالي الكبير في أبيات المعالي ، تحقيق د. كرككو ، حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف الغنائية ، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م .
- المروزّي (أبو علي أحمد بن محمد) ، شرح ديوان الحماسة ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي) ، لسان العرب المحيط ، بيروت : دار لسان العرب (د . ت) .



«نظريةُ العناصرِ الأربعةُ» نظريةُ عمّرت ألفي سنة

د. جلال شوقي

اشتغل الفكر الإنساني منذ أكثر من ألفي سنة بالبحث عن المكونات الأساسية للكائنات، وتلقت الفلاسفة حواليتهم على الطبيعة تنضح بأسرارها، فظهرت نظريات ومفاهيم كثيرة في حضارات متعددة، استقرت في النهاية إلى نظرية العناصر أو الأركان أو الجذور الأربعة وهي،

الماء، والتراب (أو الأرض)، والنار، والهواء.

وقد استأثرت هذه النظرية بفكر الإنسان على مدى حضارات عدّة متعاقبة، منها حضارات الصين والهند والإغريق، كذا الحضارة الإسلامية، ومن عَجَب أنَّ هذه الحضارة الأخيرة قد ورثت هذه النظرية دون جدل أو مناقشة أو تحرُّ أو تقصُّ، وإنما أخذت بها وكأنها من

المسلمات التي لا تقبل الفحص أو التحقق، وهذه ولا شك سمة غريبة على الحضارة الإسلامية التي كان طابعها المميز أعمال الفكر وتحري الحق، والسعي الجاد في تحصيل المعرفة بمنهج علمي سليم، ولقد فكّرنا ملياً في هذه الحالة الفريدة التي تتناقض مع أهم خصائص الحضارة الإسلامية، ولقّبنا الأمر على وجوهه المختلفة ولعلّ ما توصلنا إليه في هذه الدراسة يقدم تفسيراً مقبولاً لصمود نظرية العناصر الأربعة طيلة فترة تزيد على ألفين من السنين.

* المباحث الأولى للكائنات *

ذَهَبَ بعض حكماء الشرق الأدنى إلى أن الكائنات ترجع إلى عنصر واحد، إمّا الأرض أو الماء أو الهواء أو النار، كما نحا البعض الآخر إلى تكونها من عنصرين أو من أربعة عناصر، أو من عدد غير محدود من العناصر، وكان مردُّ هذا كله إلى المشاهدة والنظر إلى العالم المحيط بنا، ونشير هنا إلى نظرية العناصر في الحضارات القديمة التي تعرّضت للمبادئ الأولى للكائنات، وهي:

١ - حضارة الصين.

٢ - حضارة الهند.

٣ - حضارة الإغريق.

(١) العناصر في حضارة الصين

يقول كتاب «شوشينج» (Shu Ching) وهو كتاب صيني كُتب قبل مولد السيد المسيح بعدة قرون، إن كلَّ كائن لا بد وأن يكون مركّباً من:

الأرض، النار، الماء، المعدن، والخشب.

هذه كانت المكونات الأساسية في فكر الحضارة الصينية القديمة.

(٢) العناصر في الحضارة الهندية

يُشير أ. ج. هولميارد^(١) في كتابه «مؤسسو علم الكيمياء» إلى «أن فكرة أصل المادة وتفسير ظواهرها تعود إلى العالم الهندي الكبير كَانَادَا (Kanada) الذي قال بأن أصل الكون يمكن رده إلى عناصر أربعة هي:

النور، والتراب، والماء، والهواء.

وليس بصحيح ما يدّعيه علماء الإغريق بأنهم أول من وضع هذه النظرية، بل إن حقيقة الأمر أنّ هذا المفهوم انتقل من الهنود إلى الإغريق.

هذا ويذكر أبو الرّيحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٢ هـ) = (٩٧٣ - ١٠٥١ م) في كتابه «في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردّولة»^(٢):

«... ومن البين أنّ كلّ مركّبٍ فله بسائط منها يبدو التركيب، وإليها يعود التحليل».

والموجودات الكلّية في العالم هي العناصر الخمسة، وهم على رأيهم: السماء، والرياح، والبار، والماء، والأرض.

وتسمّى: «مهابوت»، أي كبار الطبائع.

ولا يذهبون في النار إلى ما يذهب إليه من الجسم الحارّ اليابس عند تقعير الأثير، وإنّما يعنون بها هذه الموجودة على وجه الأرض من اضطرام الدخان.

وفي «باج بران» أنّ في القديم كان الأرض والماء والرياح والسماء، وأنّ براهم رأى شررة تحت الأرض فأخرجها وجعلها أثلاثاً...

ويشير أبو الرّيحان البيروني في كتابه إلى بعض أقوال حكماء الهند في قضية العناصر فيقول^(٣):

وقال «بلس» في «سدّهانده»:

إنّ كلّية العالم هي جملة الأرض والماء والنار والرياح والسماء خلّقت فيما وراء الظلمة...

ومبضي البيروني في موضع آخر فيقول^(١)؛

و «أرجهَد» يبحث عن العالم ويقول:

إنَّ الأرض والماء والنار والريح، وهي كُلُّها مُدَوَّرَةٌ، وكذلك يقول «بَسِشْتُ» و «لَأْتُ» إنَّ العناصر الخمسة التي هي الأرض والماء والنار والريح والسماء مستديرة، و «براهمهر» يقول إنَّ الأشياء الظاهرة المحسوسة تشهد لها بالكرية، وتنفي عنها سائر الأشكال...

(٣) العناصر في الحضارة الإغريقية

اشتغل فلاسفة الإغريق بالنظر في كُنْه الكائنات ومُكوِّناتها، وذهب القوم في هذه القضية مذاهبَ شتى، ونعرض فيما يأتي لأهم النظريات التي طُرحت في هذا الشأن.

٣، ١ - نظرية طاليس الحكيم (Thales) (٦٢٤ - ٥٤٧ ق. م.)

تتلخَّص نظرية طاليس في الأسس الآتية:

١ - الماء هو العنصر الأساسي لكلِّ الكائنات، أي أنَّ الماء هو السببُ الأول للكون.

٢ - الأرض محمولةٌ بالكِّية على الماء.

٣ - يحوي الماء قوةً غريزيةً وروحاً حيَّة، كتلك المتواجدة في حجر المغناطيس بدليل أنَّه يجذب الحديد، كذا الكهرمان وجذبه للقش.

٤ - كلُّ الكائنات تكْمُن فيها الآلهة.

٥ - المادة مُتَّصلة لا فراغَ فيها، وهي قابلةٌ للقسمَةِ دون حدٍّ.

٦ - الحرارة منشؤها الرطوبة، والموت سببه الجفاف.

٣، ٢ - رأى أنكسيماندروس (Anaximandros) (المولد سنة ٦١٠ ق. م.)

هو أول من توهم وجود أربعة أزواج متضادة للعناصر، أو الأركان الأربعة.

٣، ٢ - تصوّر أنكسيمينس (Anaximenes) (نصف حوالي ٥٤٦ ق.م.)

ذهب هذا الفيلسوف الإغريقي إلى أن الكائنات تعود في أصلها إلى الهواء، فتختلف بحسب درجة التكثيف والتجفيف، التي تحدثها الحركة الأزلية السرمديّة، فإن خفّ الهواء صار - في رأيه ناراً، وإن تكاثف تحوّل إلى ريح، ثمّ سحب ثمّ ماء، ثمّ أرض، ثمّ حجر.

٣، ٤ - مذهب فيثاغورس المنتمي إلى «ساموس (Pythagoras of Samos) (المتوفي سنة ٤٩٧ ق.م.)

شكل (١) - العناصر الخمسة عند فيثاغورس (القرن السادس ق.م.) وتمثيلها بالمجسمات المنتظمة الخمسة.

كان فيثاغورس يعتقد أن للكون خمسة عناصر أهمها النار، وقد مثلها برباعي السطوح^(٥)، كما مثل الأرض سداسي الأوجه^(٦) (أي بالمكعب)، والهواء بثمانية الأوجه^(٧)، والأثير بمجسم ذي اثني عشر وجهاً^(٨)، والماء بمجسم ذي عشرين وجهاً^(٩)، شكل^(١٠).

وتنسب هذه النظرية في بعض المراجع إلى فيلولاوس (Philolaos) ^(١١).

٣، ٥ - نظرية أنبادقليس أو أنبادوقليس أو بندقليس

الصقلي (Empedocles) ^(١١) (٤٩٢ - ٤٣٢ ق.م.)

يعتبر أنبادقليس مؤسس مدرسة العناصر أو الأركان الأربعة التي لا يمكن تقسيمها أو تغييرها، وهي أصول الأجسام جميعها في رأيه، حيث يرجع كلّ مادة في منشئها إلى هذه الأصول الأربعة التي يمكن بتمازجها وتجمعها على أشكال مختلفة، وينسب معينة، أن تنتج عنها المواد المتباينة المظهر والخواص، ولعلّ تحديد عدد العناصر بأربعة يرجع إلى قداسة هذا الرقم عند فيثاغورس^(١٢)، ومنه انتقل إلى مدرسته، فلاغرو أن نجد الأركان أو العناصر أربعة، والكيفيات أربع، والأخلاط والأمزجة (في الطب) أيضاً أربعة.



FIRE
HOT
DRY
AIR
EARTH
WET
COLD
WATER

This diagram illustrates Empedocles' theory of the element, Each element is made up of two qualities nearest it in the diagram. Fire, for example, is hot and dry; earth is dry and cold

النَّار
اليُوسَّة
الحرارة
الأرض أو التراب
الهواء
البرودة
الركوبة
الماء

العناصر الأربعة: الماء، التراب، النار، الهواء
الكيفيات الأربع: البرودة، اليبوسة، الحرارة، الرطوبة
(٤) - العناصر الأربعة في الحضارة الإسلامية

من مدرسة الإسكندرية ومن بلاد الروم انتقلت نظرية العناصر الأربعة - عبر عمليات الترجمة - إلى الأمة الإسلامية، التي أخذت بها وتقبلتها دون تغيير أو تعديل، وظلت هذه النظرية معمولاً بها إلى أن صحا العالم الغربي في القرن الحادي عشر للهجرة = القرن السابع عشر الميلادي على حقيقة أن العناصر الأربعة ليست عناصر لا تنقسم، وإنما هي مركبات، ونشير فيما يلي إلى بعض ما ورد عن الشيخ الرئيس ابن سينا في العناصر الأربعة، والأمزجة الأربعة، والأخلاق الأربعة.

عن العناصر الأربعة يقول ابن سينا في أرجوزته الألفية في الطب:

تقوم من مزاجها الأبدان	أما الطبيعيات فالأركان
ماء و نار و ثرى و ريح	وقول بقراط بها صحيح

وعن الأمزجة الأربعة يقول:

إحكامه يعين في العلاج	وبعد ذاك العلم بالمزاج
يفردها الحكيم أو يجمع	أما المزاج فقواه أربع
ولين ينال حبس اللأمس	من سخن وبارد ويابس

وعن الأخلاق الأربعة يقول ابن سينا:

مختلفات اللون والمزاج	الجسم مخلوق من الأمشاج
ومن دم ومرة سوداء	من بلغم ومرة صفراء

هذا ويشير الشيخ الرئيس ابن سينا إلى خواص العناصر أو الأركان الأربعة وإلى فائدة كل منها، فيقول:

«الأرض»

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه الطبيعيُّ هو وسط الكلِّ، وهو باردٌ يابسٌ في طبعه، ووجوده في الكائنات وجودٌ مفيدٌ للاستمساك^(١) والثبات، وحفظ الأشكال والهيئات.

الماء :

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه الطبيعيُّ أن يكون شاملاً للأرض مشمولاً للهواء، وهو باردٌ رطب، وهو يتفرق ويتخذ، ويقبل أي شكل كان ولا يحفظه، ووجوده في الكائنات لتسلسل الأشكال والتعديل، ويفيد اليابس قبولاً للتמיד والتشكيل، واستفاد منه حفظاً لما حدث فيه من تقويم وتعديل.

الهواء :

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه الطبيعيُّ فوق الماء، وتحت النار، وطبعه حارٌ رطبٌ، ووجوده في الكائنات لتخلخل وتلطّف وتخفّف وتستقل.

النار :

وهو جرمٌ بسيطٌ، موضعه فوق الأجرام العنصرية، ومكانه الطبيعيُّ هو السطح المقعر من الفلك الذي ينتهي عنده الكون والفساد، وطبعه حارٌ يابس، ووجوده في الكائنات لينضج ويلطّف ويمتزج، ويجري فيها بتنفيذه الجوهر الهوائي، وليكسر من برّد العنصرين الثقيلين الباردين، فيرجعان من العنصرية إلى المزاجية.

والثقلان (أرض وماء) أعون في كون الأعضاء، وفي سكونها، والخفيفان أعون في كون الأرواح، وفي تحريك الأعضاء، وإن كان المحرك الأول هو النفس.

(٥) نظرية العناصر وصنعة الكيمياء

إنَّ نظرية العناصر الأربعة نادت بأنَّ المعادن لمَّا كان منشؤها كلها من الأصول الأربعة - وإن اختلفت في كميّات تمازجها ونسب تراكيبيها - فإنّه يقدو من الممكن - بحسب هذه النظرية - تحويل المعادن بعضها إلى بعض، وإلى معدني

الذهب والفضة على وجه الخصوص لما لهما من قيمة عند الناس، وهذا القول هو ما عُرف باستحالة (أي تحويل أو صيرورة) المعادن بعضها إلى بعض، وقد سيطرت هذه القضية على أذهان المهتمين بالكيمياء آلاف السنين، وهي التي سماها العرب «الصنعة» أو «الصنعة الإلهية»، كذا «الحكمة» و «الحكمة الإلهية»، وقد انقسم القوم حيال هذه النظرية - في الحضارة الإسلامية العربية - ما بين مؤيدٍ ومُنكرٍ.

وتقول نظرية العناصر الأربعة إنَّ هذه العناصر هي عناصرٌ مستقلة في حدِّ ذاتها وأنها ليست أخلاطاً من أشياء أخرى، وأنها تدخل في تركيب جميع المواد، وأنه ليس لأحد من هذه العناصر الأربعة الغلبة على غيره، وإنما هي جميعها في نفس المنزلة من الأهمية، وهي وإن لم تكن متطابقة مع المتعاكسات الأربع: البرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة، فهي على أقل تقدير شديدة الارتباط بها، فبينما يرتبط عنصرا النار والهواء بالحرارة والجفاف، يرتبط عنصرا الماء والأرض بالبرودة والرطوبة، وهذه المتعاكسات الأربع هي التي عرفت فيما بعد «بالكيفيات الأربع».

وبحسب هذه النظرية فإنَّ العناصر الأربعة تتركَّب كلُّ منها من جزئيات صغيرة يمكن أن تمتزج مع جزئيات العناصر الأخرى، دون أن يحدث تداخلٌ بينهما، وتتكوَّن المواد بخلط أو فصل هذه الجزئيات التي تحتفظ - في المَجْمَع - بسماتها المميِّزة، ويمكن فصل أي من الجزئيات من المَجْمَع مرة أخرى، وتختلف النسب في المَجْمَع بحسب الصدفة، وهو ما يؤدي إلى تعدد الفروق النوعية بين المواد.

هذه تصورات ونظريات ومذاهب شتى في طبيعة تركيب المادة، انقسم حيالها الفلاسفة والعلماء وتفرَّقوا شيعاً وأحزاباً، فمنهم من أخذ بنظرية العناصر أو الأركان أو الأصول الأربعة، وهي النظرية التي نادى بها أنابادوقليس، ومنهم من فضَّل الأخذ بفكرة تعدُّد العناصر التي لا يحدها حد، كما اتَّجه البعض الآخر إلى أنَّ المادة متَّصلة، بينما ذهبت فئةٌ إلى أنَّ المادة قد تكون مُكوَّنة من جزئيات

منفصلة تُبَاعِدُ بينها فَرَاحَات.

من هذا الخضمّ من الأفكار والتخيّلات المتباينة حازت مدرسة العناصر الأربعة قَصَبَ السَّبْقِ، وقُدِّرَتْ لها الغلبةُ، وهي المدرسةُ التي أخذَ عنها علماء العرب والمسلمين واتَّبَعوها، وأحاطوها بالتبجيل والتسليم والانقياد، وخَلَعُوا عليها ثوب التصديق والتأمين، وبِالِيتهم لم يفعلوا ذلك، وأخضعوا هذه الأفكار - كما أخضعوا غيرها من المذاهب - لإعمال الفكر المتحرّر، والنظر الثاقب.

(٦) أُول مدرسة العناصر الأربعة.

هَيَمَت نظرية العناصر الأربعة على الفلاسفة وعلى المشتغلين بالكيمياء في الحضارات المتعاقبة حتى منتصف القرن السابع عشر للميلاد عندما دحضها العالم روبرت بويل (Robert Boyle)، الذي عاش في الفترة من سنة ١٦٢٧م حتى سنة ١٦٩١، وأثبت أن الأركان الأربعة: الأرض والماء والهواء والنار ليست عناصر لا تنقسم وإنما هي مركبات، وكان ذلك إيذاناً بأول مدرسة العناصر الأربعة التي كان رائدها أنبادوقليس الذي لُقّب بأبي الكيمياء الإغريقية.

ويُعتبر روبرت بويل أول عالم كيميائي بالمفهوم العصري، حيث إنه انتقد النظريات القديمة لصناعة الكيمياء (Alchemy)، ويُعدّ كتابه الموسوم «الكيميائي المدقّق»^(١٢) حداً فاصلاً بين صناعة الكيمياء (Alchemy)، وعِلْم الكيمياء (Chemistry) وقد أثبت بويل - بطريق التجريب - أن الماء والتراب والنار والهواء ليست عناصر بل مركبات، وهو أوّل من أدخل مفهوم «التحليل» (Analysis) في مجال الكيمياء وقد فرّق بين الأخلاط والمركّبات، كما أنّه توسّع في دراسة الغازات ولا سيّما الهواء.

(٧) العناصر وآيات الخلق

تشهد أعمال علماء العرب والمسلمين على أنهم أخذوا نظرية العناصر من سبقهم من أمم وحضارات، وكانت هذه النظرية موضع قبول غير مشروط، حيث لا نلْقَى أثراً لنقاش احتدم بسببها، أو شبهة حامت حولها، أو خصومة قامت من

جرائها، بل إن هذه النظرية عُمِلت معاملة المسلّمات، والفرَضِيَّات المُقبُولات، وهو منهج مخالفٌ تماماً لنهج الحضارة الإسلامية الذي أخضع كل شيءٍ للدرس والتحصيل، والشرح والتفصيل، والنقد والتأصيل، فلم يُفَلت كتابٌ من هذا التدقيق والتمحيص، وكفى بنا مثلاً على ذلك ترجمات كتاب الأصول لأقليدس وتحريراته، وكذا مُصادَرَاتِه، فكيف بنا والأمر على هذا النحو من الحرص والتقصّي نلقَى نظريةً هامةً تخصُّ تكوين المادة بتبّلُعها الحضارة الإسلامية بغير عناء، بل وتهضمها دون مشقة، إنّه ولا شك أمرٌ يثير العجب ويدعو إلى الدهشة، وكأنّ هناك إحجاماً خفياً عن الولوج في هذه القضية، ومناقشة هذه النظرية، ولعلّ تفسيرى لهذا الموقف الفريد يكمن في ورود ذِكر العناصر في آيات الخلق الواردة في القرآن الكريم، حيث تُردُّ الكلمات الآتية:

١ - ماء،

٢ - تراب، طين، صلصال، حمأ، أرض،

٣ - نار، مارج، دخان،

٤ - ريح، رياح، حساب.

وهي بارتباطها بخلق الله للكائنات منها، وتصريف أمورهم بها، قد تكون قد اكتسبت مناعةً وأحرزت وجاءَ يحميها من الخوض فيها، باعتبارها «عناصر خلق»، ونسوق فيما يلي بعضاً من أى الذكر الحكيم التي ترد فيها الكلمات الدالة على العناصر وقد اقتصرنا على الآيات المتعلقة بالخلق والتصريف.

الماء (٥٩)* تراب (٨)* طين (١١) صلصال (٤) الأرض (٤٥١) نار (١٢٦)

دخان (٢) ريح (١٤) الرياح (١٠)

الماء (٥٩) *

- ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ البقرة - ٢٢١
﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة - ١٦٤
﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الأنعام - ٩٩
﴿وَكُنَّا عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِنَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هود - ٧١
﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ إبراهيم - ١٤
﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ النحل - ٦٥
﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ الأنبياء - ٣٠
﴿وَنَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ الحج - ٢٢
﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ النور - ٢٤
﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ العنكبوت - ٢٩
﴿وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الروم - ٢٤

تراب (٨) *

- ﴿إِنَّمَا مَثَلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران - ٣
﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾ الكهف - ١٨
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ الحج - ١٢٢
﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ﴾ الروم - ٣٠
﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ فاطر - ٣٥
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ غافر - ٤٠

* عدد مرات ورودها في القرآن الكريم .

طسین (۱۱)

- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ الأنعام - ۶ : ۲
 ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ الأعراف - ۷ : ۱۲
 ص - ۳۸ : ۷۶
 ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ المؤمنون - ۲۳ : ۱۲
 ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ السجدة - ۳۲ : ۷
 ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ الصافات - ۳۷ : ۱۱
 ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ ص - ۳۸ : ۷۱
 ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ الإسراء - ۱۷ : ۶۱
 صلصال (۴)

- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر - ۱۵ : ۲۶
 ﴿إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر - ۱۵ : ۲۸
 ﴿قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر - ۱۵ : ۳۳
 ﴿خَافَ الْإِنْسَانُ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ الرحمن - ۵۵ : ۱۴

الأرض (۴۵۱)

- ﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ يس - ۳۶ : ۳۶
 ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ هود - ۱۱ : ۶۱
 ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةٌ﴾ النجم - ۵۲ : ۳۲
 ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ الملك - ۶۷ : ۲۴
 ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ نوح - ۷۱ : ۱۷
 طه - ۲۰ : ۵۴، ۵۳، ۵۵
 ﴿مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَآخَرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ۖ كُلُوا

وَارْعَوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى ﴿٥٤﴾ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُبْعِدُكُمْ وَفِيهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴿٥٥﴾

نار (١٢٦)

- ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾
 ﴿وَالْبَلَاءُ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُومِ﴾
 ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾
 دُخَان (٣)

- ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾
 ريح (١٤)

- ﴿وَأَسْلِمْنَا مِنَ الرِّيحِ غَاصِقَةَ تَجْرَى بِأَمْرٍ﴾
 ﴿وَأَسْلِمْنَا مِنَ الرِّيحِ غَدُّوَهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ﴾
 ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرَى بِأَمْرٍ رِجَاءَ حَيْثُ أَصَابَ﴾
 الرياح (١٠)

- ﴿وَنَصْرَفِ الرِّيحَ وَالسَّحَابَ الْمُسْحِرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾
 لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

- ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوْفِحَ فَا تَزْلُمَانِ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾
 ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُبْرِسَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ﴾
 ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِسَحَابًا فُسْقِنَتْهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ﴾
 ﴿الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾
 ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَنَصْرَفِ الرِّيحَ ءَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾
 الجاثية - ٥٠ : ٤٥

خاتمة

لعلنا بهذه الدراسة نكون قد بينا نشأة نظرية العناصر وتطورها عبر حضارات الصين والهند والإغريق، ونكون قد أوضحنا كيفية أخذ الحضارة الإسلامية بها، ثم أقول هذه النظرية تماماً في القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي، وذلك مع نشوء علم الكيمياء، وعسى أن نكون قد قدمنا تفسيراً مقبولاً لتسليم علماء العرب والمسلمين بصحة نظرية العناصر الأربعة، وذلك استناداً إلى ورود هذه العناصر مرتبطة بأمور وكميات الخلق والتصريف في بعض آي الذكر الحكيم، مما قد كان له الأثر الحاسم في إحجام المسلمين - بغير حق - عن التصدي لهذه النظرية ومناقشتها.

المراجع

- (١) لعله يقصد التماسك والرابط.
- (٢) E.J. Holmyard: "Makers of Chemistry," Oxford 1964.
- (٣) طبعة مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بهيدرآباد الدكن بالهند، سنة ١٣٧٧ هـ.
- (٤) ١٩٥٨ م، السلسلة الجديدة - رقم ١١، أعادت طبعه بالتصوير دار «عالم الكتب» ببيروت، صفحة ٣١.
- (٥) نفس المرجع السابق، صفحة ١٨٢.
- (٦) نفس المرجع السابق، صفحة ٢٢٣.
- (٧) Tetrahedron
- (٨) Hexahedron
- (٩) Octahedron
- (١٠) Dodecahedron
- (١١) Icosahedron
- (١٢) J. R. Partington : " A History of Chemistry ", London 1970, Vol. I. P. 13
- (١٣) هو
- (١٤) Empedokles of Akragas : (Agrigentum in Sicily)
- (١٥) بدعوى أن العدد ٤ يساوي مجموع قاسميه، ويساوي حاصل ضربيهما في أن واحد (٢ + ٢)
- (١٦) $2 \times 2 = 4$.
- (١٧) " The Sceptical Chymist "، وقد ظهر حوالي سنة ١٦٦٠ م.

الحب العذري

بين

الشاعر عروة بن هزام (في النونية)

والشاعر قاسم بن محمد بن عبد الوهاب الفيحاني

د. فضل بن عمار العماري

وبعد فما زال الشعر النبطي بعيداً عن متناول البحث العلمي الذي يسلط الأضواء على دقائق فنية، وموضوعية معينة، يمكن أن تستثمر للكشف عن مسائل شائكة تناولها الأدب القديم وكانت على خط متوازٍ في التفكير والرؤية مع روح ونظرة شعراء النبط. ومن الحق أن نقرر أن بعض الدراسات في هذا الميدان قد تلمست بعض تلك الوجوه، إلا أنها على كمها محدودة، ومشتتة الأهداف. ولعل السعي في تحقيق، ونشر القدر الممكن من شعر فترة ما قبل الخمسينيات من هذا القرن - حيث من المتوقع أن يكون الإنتاج محتفظاً بروحه ومنهجه - قد يساعد على توفر مادة كافية للمقارنة، والدرس مع التوجيه للتعلم في الخصوصية والدقة.

ومن هنا فقد اتخذ هذا البحث من شخصيتين بارزتين في هذين

الأدبين، الأدب القديم ويمثله ابن حزام، والأدب النبطي ويمثله محمد بن عبد الوهاب الفيحاني، بوصفهما ممثلين لتيار واحد هو التيار العذري، وسيلة للتعرف على حقيقة ذلك التيار وواقعية مثليه. خصوصاً وقد تعرض الشعر العذري إلى حملات من التشكيك والافتراضات المجانبة في كثير من جوانبها للوقائع والاحتمالات.

إن شاعرنا المعاصر هو محمد بن محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الوهاب الفيحاني. وقد أشار إلى نسبه ذاك فقال^(١) :

قيل يحرك من بقلبه جماده

من قول ابن قاسم سليل ابن فيحان

ولد شاعرنا في الفويرط شمال قطر في حدود سنة ١٣٢٥هـ، وتوفي عام ١٣٥٣هـ^(٢).

أما عروة بن حزام. فهناك رأيان حول عصره. أحدهما يقول: إنه عاش في الجاهلية، وأدرك خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد قالوا: إن عمر قال «لو أدركت عفراء وعروة لجمعت بينهما»^(٣).

والرأي الآخر يقول: إنه عاش حتى فترة معاوية، اعتماداً على رواية النعمان بن بشير حيث يقول: «بعثني عثمان أو معاوية مصدقاً لبني عذرة، فصدقتهم، ثم أقبلت راجعاً، فإذا أنا ببيت حريد ليس قربه أحد، وإذا رجل بفنائهم مستلق على قفاه، لم يبق منه إلا جلد وعظم، فلما سمع وجسي، ترغم بصوت حزين:

جعلت لعراف اليمامة حكمه

فقلت له: «أنت عروة؟» قال: نعم، قلت: صاحب عفراء؟ قال: نعم^(٤).

ويبدو أن الرأي الثاني هو الصواب؛ لأنه يبعد أن يقول عمر ذلك لانصرافه رضي الله عنه إلى أمور جدية، ومسائل أهم من علاقة فردية لا تمس أمور المسلمين. والأمر الآخر هو أن العذرية كما نشهدها عند الشعراء العذريين؛ كالمجنون وجميل بثينة، وقيس بن ذريح، لم تكن معروفة في العصر الجاهلي.

هنالك مثلاً قصة عبد الله بن جدعان^(٥)، ولكنها لا تشبه حب هؤلاء. ومن ثم فإنه يبدو أن حديث النعمان ابن بشير يتوجه إلى عصر معاوية وليس كما ذهب إليه أحد الباحثين من أنه في زمن الخليفة الراشد عثمان بن عفان^(٦)، على الرغم من أن (أو) كانت هي المسؤولة عن ذلك؛ ذلك لأن معاوية كان يستغل دهاءه في إشغال زعماء الأنصار بقضايا مثل جمع الصدقات، وقد وضع ذلك ابن قتيبة، حينما نسب إلى معاوية قولاً شبيهاً بما نسب إلى عمر رضي الله عنه في الجمع بين عروة وعفراء^(٧).

وعلى هذا فإن زمن عروة قد اندرج في زمن الشعراء العذريين من أمثاله. وعلى العموم، فإنه من المستبعد جداً أن تكون شخصية عروة، هذه الشخصية المتهاكمة المحطمة، قد وجدت في مجتمع الجاهلية. فلقد كان الشاعر الجاهلي، يستخدم القوة من أجل الحصول على المرأة، وكان الرجل الذي يحظى بحب المرأة هو الفارس الشجاع كما هو معروف من قصة عنترة بن شداد وابنة عمه عبله. ولذلك كانت المرأة تحاط بحراسة شديدة.

كما عبر عن ذلك علقمة الفحل في قوله:

منعمة لا يستطيع كلامها على بابها من أن تزار رقيب^(٨)
ومن ثم فحب المرقش وابن جدعان وغيرهما حب كان التيار الجنسي هو الدافع الرئيسي وراءه، وكان الإخفاق في الحصول على الجنس قد انعكس على نفسياتهم وإنتاجهم الشعري.

أما الحالات العذرية في العصر الجاهلي فهي حالات الرحيل، حيث يعبر الشاعر عن آلامه وأحزانه بعد أن انتزعت منه محبوبته وغادر بها أهلها إلى غير رجعة، فمن ذلك قول بشر بن أبي خازم:

تعنى القلب من سلمى عناء فما للقلب إذا بانست شفاء
هدوا ثم لأياما استقلوا لوجهتهم وقد تلغ الضحأ
وأذن أهل سلمى بارتحال فما للقلب إذا ظعنوا عناء^(٩)

وكما قل الشماخ

بما تحت مكنون من الصدر منشرح (١٠)

وكادت غداة البين ينطق حرفها

وقد يرد إلى الذهن أسماء شعراء أحبوا مثل المرقش والمتنخل^(١١). ولكن هذا الحب مهما كانت صفته هو غير الحب العذري الذي عرفناه فيما بعد، فهل يحق لنا أن نصف المرقش بالعذرية وأن نضمه إلى العذريين وهو الذي يقول:

ورب أسيلة الخديين بكر منعمة لها فرع وجيد
وذ أشر شتيت النبت عذب نقي اللون براق برود
لهوت بها زمانا من شبابي وزارتها النجائب والقصيد^(١٢)

هذا الشعر لا يختلف في صراحته عن امرئ القيس. وإنه حقا لمن المؤكد أن المرقش وغيره تحرقوا وتعذبوا في علاقاتهم بمحوباتهم، ولكن كل ذلك لا يسمح لنا - كما انكشف من شعر المرقش - بأن نصفه بالحب العذري. فشرط الحب العذري كما هو واضح من حياتهم أن يكون العذاب والألم سابقين عليه، وباستثناء حالة جميل بثينة، فإن وجود حائل من الزواج هو عقدة قصة ذلك الحب. وقد وصف الطَّبَّاع الحب العذري فقال: «هو ظاهرة اجتماعية جديدة بعض الشيء في حياة العرب»^(١٣). كما قال: «لم يعرف العرب الحب العذري، إلا في منتصف القرن الأول للهجرة»^(١٤).

وقال الجواري: «الحب العذري ظاهرة اجتماعية إسلامية لم نعرف لها أصلاً في العصر الجاهلي»^(١٥).

ولهذا قرر اليوسف بحق أنه «لم يكن من الممكن أن تظهر العذرية في المرحلة الجمهورية (العصر الراشدي)»^(١٦).

وعلى هذا الأساس، فإن العذرية لم تنشأ إلا مع الإسلام، ونجد ذلك واضحاً في قول حميد بن ثور الهلالي يصف سَرَحة وكنى بها عن امرأة:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفى من برد العشى تذوق^(١٧)

لقد جاء الإسلام بمفاهيم غير ما كان عليه الجاهليون، وكان مفهوم الحجاب الإسلامي تغييراً نوعياً في العلاقات بين المرأة والرجل. ومع الإقرار بوجود الحجاب في الجاهلية فإن «الحجاب بمعنى قرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال... لم تعرفه المرأة في ذلك العصر»^(١٨).

لقد ذهب طه حسين إلى القول عن الشعراء العذريين: «إنهم كانوا في شئ من اليأس والفقر غير قليل... فقد كانت الحياة المادية عند أهل البادية بعد الإسلام شراً مما كانت عليه قبل الإسلام... في الحياة المادية تبعثه شئ من الأمل في حياة أخرى ليس واضحاً في هذه النفوس الساذجة...»^(١٩).

وعند هذه النقطة سيدور حديثنا، إذ لا يهمنا ما يقال عن التأثير الأفلاطوني في الشعر العربي^(٢٠).

لقد قلنا إن الإسلام هو الذي هيا محيط الحب العذري، وهو رأي يذهب إليه باحثون آخرون^(٢١). أما طه حسين ومن يذهب مذهبه، فهم يرجعون السبب إلى الحالة الاقتصادية أو السياسية. إن الحالة الاقتصادية قد تصدق في فترات متأخرة عندما أخذ مركز الدولة الإسلامية يبتعد شيئاً فشيئاً عن الجزيرة العربية، أما في حالة العذريين، فإن ذلك غير صحيح إطلاقاً، إذ إن النقلة الحضارية بين الجاهلية والإسلام لم تكن بعيدة خاصة بالنسبة لظروف قبائل شبه حضرية مثل قبيلة بني عذرة، وإن التكيف الاقتصادي أو السياسي مع الوضع الجديد ليس صعباً، وهم يعيشون في مناطق استقرار توفر لهم الغذاء ومرافق العيش الاعتيادية.

ولقد ذهبت جماعة من الباحثين إلى إنكار أن يكون هناك أشخاص عذريين بأعيانهم، واقتضوا أن كل ذلك محض اختلاق، في حين أن طه حسين ذهب إلى إنكار المحبوبات؛ ليلى، بثينة، وعفراء، فقال: «أكبر الظن أنها لم توجد، وإنما هي المثل الأعلى في الجمال والحب واللين والرقّة والدعة وغير ذلك من هذه الخصال التي يتفناها الغزليون»^(٢٢).

وهناك كثير من الباحثين يستبعدون أن يموت عاشق من الحب أو يجن ويختلط عقله. ويقول محمد حسن عبد الله عن قصص الحب العذري إنه «بولغ كثيراً فيها فيما تنطوي عليه من ضروب الحرمان وتدخلها الإغماءات وحالات الاكتئاب، وكثيراً ما تنتهي بالجنون والموت»^(٢٣). ثم يقول: «ونحن نستبعد أن تكون هذه القصص تعبيراً مباشراً عن واقع حدث كما ترويهِ»^(٢٤). بل يقول عن هذا القصص: «إنه وضع تعبيراً عن حالة مزاجية، تنطوي عليها النفس العربية، وإنه يزدهر حين تصادف هذه الحالة المزاجية في الأزمات ما يزكى فيها خوفها الدفين من الفرح بالحياة واغتنام لذائدها»^(٢٥).

وإذا كنا قد اخترنا عروة بن حزام، فلعله الأقدم من بين هذه المجموعة. وإذا كان المفكرون ينكرون شخصية عروة، فقد ذكر عروة في شعر إسلامي ليس ببعيد عن عصر عروة،

قال جميل:

فما وجدت وجدي بها أم واحد ولا وجد النهدي وجدي على هند
ولا وجد العذري عروة إذ قضى كوجدي ولا من كان قبلي ولا بعدي^(٢٦)

وقال الأحمس:

فعروة سن الحب قبلي إذ شقي بعفراء والنهدي مات على هند^(٢٧)

وقال كثير:

وأصبحت مما أحدث الدهر خاشعاً وكنت لربب الدهر لا أتخشع
وعروة لم يلق الذي قد لقته بعفراء والنهدي ما أتفجع^(٢٨)

وقال جرير:

هل أنت شافية قلباً يهيم بكم لم يلق عروة من عفراء ما وجدا^(٢٩)

وقال العباس بن الأحنف وهو ممن ينسب إلى الحب العذري:

ما إن صبا مثلي جميل فاعلمي حقا ولا المقتول عروة إذ صبا
لا ، لا قبلي المرقش إذ هوى أسماء للحين المحتم والقضا^(٢٠)

ولعل في هذا الترتيب الذي وضعه ابن الأحنف ما يبين لنا أزمة هؤلاء الشعراء: جميل - عروة - المرقش. فجميل شاعر أموي، وعروة في أوائل الدولة الأموية، والمرقش شاعر جاهلي. فعروة إذن، شخصية واقعية ومن الصعب إنكارها. أما إدراج المرقش من ضمن هؤلاء فهو من باب التغليب لشهرته في الحب فقط. وقد رأينا شاعرنا المعاصر محمد بن عبد الوهاب يذكر هو أيضا شعراء محبين نبطين قبله ويدرج من بينهم شعراء حسين مثل ابن لعبون وذلك في قوله:

مشيت بما مشى راعي الحريقي وبين لعبون والحزب العشيق
لحامهم غيهم وأزوا نشاشي على جمر الغضا راحوا مواشي
تراهم بالهوى دوم غواشي يعضون إليهم في كل وادي
وبن عشبان من قبلي مهاوي دوى به من غرام الحب داوي
مضى ما فاد به طبة مداوي ولا فاد التعوذ والمساوي^(٢١)

وقوله:

ما سمع سالم ولا وطاوع سليم بالهوى والحب يرجمهم رجام

وبعده يقول:

واستغاث من الهوى راعي القصيم وابتلى الناعي على ديم الخزام^(٢٢)
وربما استفاد من التراث العربي الأدبي القديم، فذكر بعض شعراء الحب، توبة بن الحمير، وعبد الرحيم البرعي في قوله:

ولكن صابني ما صاب توبة وقبلي بالهوى صاب العقيلي^(٢٣)

وقوله:

والهوى قبلي تلف عبد الرحيم واستجار من الهوى عبد السلام^(٢٤)
ويبقى بعد ذلك الشعر المنسوب إلى عروة، وأشهر قصيدة له هي النونية التي
سنأتي على الحديث عنها ومطلعها:

خليلي من عليا هلال بن عامر بصنعا، عوجاء اليوم وانتظراني^(٢٥)

وقد قال القالي عنها: «وقصيدة عروة هذه النونية يختلف فيها الناس في بعض
الأبيات ويتفقون على بعضها»^(٢٦). وليس غريباً أن تختلط أبيات القصيدة، فقد
حفظتها لنا الرواية الشفوية بهذا النحو. والنقطة المهمة هنا هي هل أضيف إلى شعر
محمد بن عبد الوهاب شيء على الرغم من أن جزءاً منه اعتمد على الرواية
الشفوية. وقد انتشر ما عثر عليه من شعره بعد وفاته وتناقلته الألسن في بلاد
قطر والبحرين والمملكة العربية السعودية، كما انتشر في عمان^(٢٧).

وقد استمعت شخصياً إلى قصائد ينشدها رواة شعبيون لشعر محمد بن عبد
الوهاب، ورأيتهم أحرص الناس على «ضبطها واتقانها». وكان أحدهم إذا أدخل
بجزءاً من قصيدة ما، بادر الآخر ليضوبه فيعود ذلك إلى الاتفاق معه أو إقناعه.
ويدعم هذا الوضع من الرواة الشعبيين، الأبيات الأولى التي أوردها القالي وقال:
«فالأول الأبيات المجتمع عليها»^(٢٨). وإذا وضعنا في الاعتبار أن الشعر ينتمي إلى
المأثورات الشفاهية ذات النص الثابت على الرغم من السماح بقدر لا بأس به من
الدمج والجمع والتحريف بسبب عملية التناقل^(٢٩) وهو وضع لم يتم في حالة
محمد ابن عبد الوهاب لقصر المدة الزمنية الفاصلة بين حياته وفترة التدوين. ومن
هنا يذهب بنا الظن إلى أن الأبيات التي قال عنها أبو علي القالي: «وما يتلوها مما
يختلف فيه»^(٣٠)، هو أبيات إما أن تكون له حقيقة، وإما أنها تداخلت مع أبيات
لشعراء غزليين من أمثاله. مما لاحظته على أشعارهم محمد سعيد الدغلي وأرجعه
إلى المعاصرة: «فهم يتلاقون ويتناشدون الأشعار ويتفاضلون فيما بينهم
ويتساجلون ويتفاخرون ثم لا يتورعون عن أن ينقلوا عن بعضهم بعضاً بطريق

المصادفة أو الخطأ المقصود»^(٤١)، ويرجعها إلى «تقارب الشعور»^(٤٢).

وليس غريباً بعد أن تكون قصيدة عروة طويلة نسياً (٧٨) بيتاً، فبعض قصائد الفيحاني طويلة أيضاً. وقصيدته التي يقول فيها:

على وامن غدا قلبه بهيمه ومن ضيع دليله في عيائه^(٤٣)
تبلغ (٦٠) بيتاً. وقصيدته التي يقول فيها:

ماجور يا قلب عن الوصل بقيود ناحيك عن لاما الحبايب بلال^(٤٤)

تبلغ (٥٩) بيتاً. وقصيدته التي يقول فيها:

يا الله يا علم يا خفي كل مضمور
يا من على عرشه إله السما صار^(٤٥)

تبلغ (٦٦) بيتاً. ويبدو أن الطول النسبي مقبول من شعراء يعانون من ضغط داخلي فيحاولون التعبير عنه. وإذا كان شعر عروة قد روي شفويًا، وهكذا شعر الفيحاني، فقد كان الفيحاني يتميز بمعرفته للكتابة على الرغم من أنه لم يكن مهتمًا بتدوين شعره في سجل واحد والمعتقد أن قصائد كثيرة من شعره ضاعت مسوداتها، وإن وجد كثير من شعره أيضًا مسطرًا في قراطيس عثر عليها بعد وفاته^(٤٦). ولقد أشار الشاعر نفسه إلى الكتابة في شعره، كما قال:

تفترقي جوفك ذواليب الأشعار
عامين ما وقف القلم من صريره^(٤٧)
وقوله:

ما شفتني أبيري القلم للتساير
في ذم برحشو جلده عشاي^(٤٨)
فنحن نستبعد أن تكون أيدي العبد قد تعمدت صنعة أشعار على عروة، وإن تكن ربما اتخذت من المجنون وسيلة تسلية، وجذب للمستمعين والقراء حتى ليقول في الأغاني: «أو قد فرغنا من شعر العقلاء حتى نروي أشعار المجانين»^(٤٩).

ذلك لأن عروة ظل بعيداً عن ذلك التناول حسبما تبين الأبيات المختلف عليها، والتي لم تخرج في صياغتها وتركيبها وعاطفتها عن الأبيات المتفق عليها، مما يؤكد سلامتها من عبث القصاصين، وإن بعض ما نحس فيه من خروج على ذلك، إنما يعود إلى ظاهرة التداخل والاختلاط.

فإذا عدنا إلى الأوضاع التي افترضها طه حسين لقبيلة بني عذرة، فإننا سنجد أن هذه الأوضاع، هي الأوضاع نفسها لقبيلة البوكوارة. فهذه قبيلة ليست بدوية تعتمد على التنقل والترحال، ورعي الإبل، بل هي قبيلة بين بين. هي قبيلة تتمسك بكل الأعراف والتقاليد البدوية، وهي في الوقت نفسه تمارس استخراج اللؤلؤ وصيد الأسماك. ثم هي قبيلة مستقرة تسكن الدور والعمران. كما أن التغييرات السياسية التي صاحبت مجئ آل ثاني إلى الحكم كانت قد أحدثت تغييرات نوعية على مستوى الحكم والسلطة. ومن ناحية أخرى، فإن الفيحاني من أسرة ثرية ولها قاعدة حضارية مثلها مثل البوكوارة، وقد تمثل وجود هذه الأسرة في اتخاذها دارين مقراً لها، وفي دارين قصر لجد هذه الأسرة.

وعلى العموم، فنحن لا نتحدث عن الأوضاع في ظل اكتشاف النفط، بل هي أوضاع قبل ذلك حيث كانت الجماعات القبلية ممثلة بشيخها تعيش في هيئة كيانات مستقلة تخضع عموماً للشيخ الذي تتبع له المنطقة. ويحق لنا أن نتساءل: هل كان العامل الاقتصادي أو السياسي وراء هذا الحب؟ ويتضح لنا في ضوء هذه الحالة أن العامل الاقتصادي ليس له أثر في ذلك، وإنما هي الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي وجدت مع مجئ الإسلام. وإذا كان البعد الزمني يفصل بيننا وبين العذريين، فإن محمد بن عبد الوهاب شاعر لا تفصلنا عنه إلا بضعة عقود من السنين، وقد عاصره الجيل الذي سبقنا. فإذن، لا مجال لأن ننكر وجود أشخاص عذريين حسبما يروي لنا، وإن كان القصص قد لعب دوراً كما في حالة المجنون، كما أنه لا سبيل إلى إنكار عروة، ولا سبيل أيضاً إلى افتراض عامل اقتصادي أو سياسي للحب العذري، وعلينا بعد ذلك أن نتحقق من صحة الشعر المنسوب إلى عروة.

وإذا كان الحب موضوعاً إنسانياً عاماً، فإنه إنما يقع بين الأسوياء من الناس - الذكر والأنثى -. وإذن، فإن الدافع الجنسي أو الحاجة البيولوجية لا بد أن يكونا وراء تعلق الواحد بالآخر. ولكن الأعراف والتقاليد التي نشأت مع عزل النساء عن الرجال بعد الإسلام جعلت من اشتهاار اسم المرأة سبباً في حرمانها ممن تعلقت به وتعلق بها. وقد قال طه حسين إن كراهية العرب لزواج عاشقين، فشأ أمرهما، واشتهر بين الناس عشقهما «مذهب اخترعه الرواة»^(٥٠)، ومن العجيب أن عبد الستار الجوّاري يقول «أرجح أنه على حق فليس بين العرب المعاصرين من يفعل ذلك وإنما هم يغالون في مهر البنت إذا خطبها عاشق راغب فيها»^(٥١).

فهذه النظرة المادية التي ينظرها طه حسين والجوّاري مخالفة كل المخالفة لما هو معروف عن العربي البدوي من شهامة وكبرياء وأنفة. وإذا كان والد عفراء قد طلب مالا، فإنما هو حجة يحتج بها ليصرف عروة عن عفراء، فيزوجها في غيبته ليضعه أمام الأمر الواقع. ولعل في قصة الفيحاني دحضا لكل تلك الإدعاءات. فهو من أسرة ثرية وكان قادراً على دفع المهر المطلوب منه،

ولنا أن نفترض أن الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة كان على استعداد وقد مدحه محمد بقصيدته:

ياالله يا عالم خفى كل مضمور يامن على عرشه إله السما صار^(٥٢)
للتدخل والتوسط في القضية لو كان باستطاعته تجاوز الأعراف القبلية^(٥٢).

ولذلك، فإن التفسير الصحيح لتلك الظاهرة هو «أن العادات القبلية وقيود الحياة الاجتماعية عند العرب، كانت تحرم الغزل، والتشبيب بالبنات، حتى إنه إذا عرفت القبيلة أن شخصاً تعرض لذكر فتاة من قتياتها في حديثه أو شعره حرموا إليها الزواج منه، ومنعوه من رؤيتها أبداً الدهر»^(٥٣).

وعلى العموم، فإن هذا المنع يولد إحساساً بالحرمان والألم، ولذلك قال زكريا إبراهيم عن الشعر العذري: «اللغة الشعرية تربط الحب بالجمال، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادي، لكي تسمو بها فوق المستوى البيولوجي والاجتماعي،

فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعي تصبح فيه غانية الشاعر ملكا سحريا لا ككل النساء، وتصير فيه تجربته الخاصة خبرة فردية لا مثيل لها في عالم الحب، والشاعر يغذي حبه بالآلام، فيحدثنا عن الفراق، والحنين، والبين، والحزن، والشقاء، والعذاب، والغيرة، والعدول، والزمان، والماضي، والموت والخلود...»^(٥٤). كما قال: «والسمة الخاصة التي تميز اللغة الشعرية في كل زمان ومكان هي سمة المبالغة أو الإسراف في التعبير؛ فإن الشاعر يتوهم أنه العاشق الأوحده، وأن عشقه نسيج وحده أو أن معشوقه ملك نوراني لا يكاد يمت بصلة إلى دنيا الناس»^(٥٥).

وبذلك يتسامى التفكير عند المحبين عن العلاقة الجنسية ليصبح تقديراً للقيمة التي يسبغها المحبان كل على الآخر، وتكون حالة المحب بعد ذلك مصحوبة بـ «شغل البال والخليل والوسواس وتبدل الغرائز المركبة واستحالة السجاي المطبوعة والنحول والزفير وسائر دلائل الشجا»^(٥٦). وهو ما يعبر عنه حديثاً بمرض العاطفة. وربما أدى مرض العاطفة إلى تغييرات كيميائية تؤثر على النفس والعقل. والذي لاشك فيه أن تلك الظواهر النفسية والفسيولوجية هي انعكاسات لحالات نفسية مضطربة. والذي لاشك فيه أيضاً أن «وراء هذا التيار الضيق في الحب العذري حساسية قوية، وشعور مرهف، وانطواء على النفس»^(٥٧). وقد تأكد ذلك في حالة محمد الذي «توفيت عنه والدته - وهي من البوكورة - وهو طفل في العام الأول من حياته... ولما بلغ الثانية عشرة من عمره توفي أبوه... وأقام في بيت عم والدته... وكان في صفه يميل إلى العزلة»^(٥٨). وهكذا كان سابقه عروة «يتيماً في حجر عمه، حتى بلغ، فعلق عفراء علاقة الصبا، وكانا نشأ معا»^(٥٩). ثم إنه لابد أن تكون الشرارة التي اتقدت في قلب الرجل هي شرارة جمال المرأة، ويتولد عن ذلك ما يعرف بـ «الانبهار» أو «الدهشة» وهو الحب المتولد عن التقائية^(٦٠)، ومن ثم فقد تكون عفراء جميلة، كما أن ملكة قد تكون جميلة أيضاً. يقول عروة:

لأدنو من بيضاء خفاقة الحشا بنية ذي قاذورة شنان
كان وشاحيها إذا ما ارتدتتهما وقامت عنانا مهرة سلسان

يعض بأيّدان لها ملتقاهما
وتحتهما حقفان قد ضربتهما
ويقول محمد في ملكة:

مهارة من هواها مستريبي
تلايم فوقها مثل السبيبي
حسين الدل عطلول دقيق
سمعت بضامري صفق وخفيق
تشيل أسلابها ذيك الردايف
دقيق الخصر مثل الغصن غاييف
يلوح بعينها سحر عجبي
سبيب الخيل والقبّ الجيادي
إلى ملاح من خده بريق
لكن الطار يرعد به رعادي
وتضفي فوقها سمر العكايف
حذف قلبي على شوك القتادي (٦١)
وقوله أيضاً:

شمس المحاسن حايط العنق بعقود
حلو الشفايا والشنايا حلايا (٦٢)
ومع أن هذه الأوصاف لا تخرج عن كونها أوصافاً خارجية لجمال المحبوبة، فإنه من المفترض أيضاً أن تكون المحبوبة تتمتع بقوة الإيحاء والاستهواء لتثير في نفس المحبوب الشوق واللهفة ولم يتطرق عروة ولا محمد إلى النواحي المعنوية في المرأة المحبوبة، وقد ورد بيت وحيد في شعر محمد يرفع من قيمة محبوبته، ولكنه أيضاً في إطار الوصف المادي وهو قوله:

مصيون ما وقف على دقة العود
ولا تعود دوس طرق الخنايا (٦٣)
أما السبب الآخر الذي كان وراء ذلك الاشتغال فهو التآلف والتقارب ولذلك تردد في مؤلفات العشق الحديث الشريف القائل: «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» (٦٤). أو ما عبر عنه بالمشاكلة ونحن نعلم أن عروة كان ابن عم لعفراء وكانا صغيرين يرعيان الغنم، وكان محمد ابن عبد الرهاب ابن خالة ملكة. قال عروة:

فياعم ياذا العذر لازلت مبتلى
حليفا لهم لازم وهو ان

وقال:

فيا عم لا اسقيت من ذي قرابة بلالا فقد زلت بك القدمان

وقال محمد:

وخال ميت مثلك ما يبالي بتجريح المواضي أو حسامه^(٦٥)

وقال:

وياخذ لو من العمان ثأري ويبكيه وأنا تحت الرجومي^(٦٦)

ثم لابد من الإشارة هنا إلى مدلول «التثيت» في علم النفس «وهو ارتباط الإنسان في مرحلة مبكرة من مراحل نموه بتجربة معينة أو موضوع معين بحيث لا يستطيع أن ينمي علاقات أخرى»^(٦٧). وهو المدلول الذي انعكست آثاره على شخصية شعراء العذرية ومحوباتها.

فإذا كان عروة شاعر العذرية الأول، فلعل محمد بن عبد الوهاب الفيحاني هو شاعرها الأخير. وإذا كان عروة قد صرح باسم عفراء في قصيدته فقال:

ألمّا على عفراء إنكما غدا بشحط النوى والبين معترفان

ثم قوله:

فعفراء أرجى الناس عندي مودة وعفراء عني المعرض المتواني

فإن محمد بن عبد الوهاب لم يصرح باسم محبوبته ملكة إلا مرة واحدة في ديوانه المطبوع، ولعل أبياتاً أخرى تحمل اسمها لم تصلنا بعد، وفي ذلك البيت يقول:

فإن كان أخو ملكاً تركني فأنا وبين غادي وشوف الخيروين ووينه^(٦٨)

وقد لجأ محمد بن عبد الوهاب، إلى استعارة اسم آخر لمحبوبته، هو «مي» في قوله:

تولعت مع مي على الياء لأمها على حسبة العشرين بالعدقايه^(٦٩)

وقوله:

قصت حبالك من عقب وصلها مي واستبعدت من عقب ما هي قريبه (٧٠)

ونجد تشابهاً في الشعر بين عروة ومحمد في قول الأول:

كأن قطاة عقلت بجناحها على كبدي من شدة الخفقان

ويقول محمد:

الآو قلب كن به يخفق الطير بشفاه عن جرف من البين عايب (٧١)

أما القاسم المشترك في شعرهما فهو تلك الأبيات التي يتوجه بها كل واحد منهما إلى الطبيب ملتمساً عنده الشفاء. وإذا كان عروة قد مات وهو يعاني مرض الحب الذي خالط عقله وروحه وأثر على جسده، فكذلك كان محمد بن عبد الوهاب يقول عروة مخبراً عن حاله مع العرافين:

جعلت لعراف اليمامة حكمة وعراف نجد إن هما شفياني
فقالا نعم تشفي من الداء كله وقاما مع العواد يبتدران
فما تركا من رقبة يعلمانها ولا سلوة إلا وقد سقياني
وما شفيا الداء الذي بي كله ولا ذخراً نصحا ولا ألواني
فقالا شفاك الله والله ما لنا بما ضمننت منك الضلوع تدان
فرحت من العراف تسقط عبرتي عن الرأس ما التائها ببنان
مع صاحبها صدق إذا ملت ميلة وكان يدني نضوتي عدلاني
أما محمد بن عبد الوهاب فيذكر أطباء أمريكان عملوا في البحرين وقتئذ
وهما هريسن وديم:

الحب طبسه عسر واعجز هريسن وديم (٧٢)

ويقول:

ما يداوي علتي بدواه ديم لو يداويها قدر ستين عام
وإن نشدني قلت طبي يا حكيم بين بيض كالبرد تحت اللثام (٧٣)

وهكذا، فإن دراسة الحب عن الشعراء النبطيين ممن ذكرهم الشاعر الفيحاني، ومن لم يذكرهم، قد تسلط أضواء جديدة على الحب في جانبه العذري والصريح. ومازال كثير من المسائل الأدبية تنظر الحل، وإن أقرب مصدر يمكن أن يلتمس لذلك هو أولئك الشعراء النبطيين والحياة العربية في الجزيرة العربية حتى عهد قريب.

التعليقات

- (١) ديوان الفيحاني (قطر - دار الكتب القطرية ١٣٨٦هـ) ص ٨١.
- (٢) المصدر نفسه ص ١.
- (٣) المكتب العالمي للبحوث، الحب عند العرب، (بيروت، دار مكتبة الحياة ب. ت) ص ٤٤.
- (٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، (مصر - مط دار المعارف ١٩٦٦م) ج ٢ ص ٦٢٥ - ٦٢٦.
- (٥) عبد اللطيف شرارة، الحب عند العرب، (بيروت - دار مكتبة الحياة - ط. أولى ١٩٦٠م) ص ٨٢ - ٨٨.
- (٦) محمد حسن عبد الله، الحب في التراث العربي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ١٤٠٠هـ / ١٩٨١م) ص ٣١١ - ٣١٢.
- (٧) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٦٢٧.
- (٨) ديوان علقمة الفحل، تح، لطفي السقال (و) درية الخطيب (حلب مط الأصيل ط. أولى ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م) ص ٣٣.
- (٩) ديوان بشر بن أبي خازن، تح، عزة حسن (دمشق مط مديرية إحياء التراث القديم ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م) ص ١.
- (١٠) ديوان الشماخ بن ضرار، تح، صلاح الدين الهادي (مصر - مط دار المعارف ١٩٧٧م) ص ٧٧.
- (١١) أحمد محمد الحوفي، الغزل في العصر الجاهلي، (مصر، مط لجنة البيان العربي - ط. أولى ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م).
- (١٢) أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني، شرح المفضليات، تح، علي محمد البجاوي (مصر - مط دار النهضة مصر ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ج ٢ ص ٨١٨ - ٨١٩.
- (١٣) عبد الله أنيس الطباع، الحب والغزل (٤٤) ص ٢٦.
- (١٤) المصدر نفسه ص ١٩.
- (١٥) أحمد عبد الستار الجوّاري، الحب العذري، نشأته وتطوره، (مصر - مط دار الكتاب العربي ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م) ص ٥٧.

- (١٦) يوسف اليوسف: الغزل العذري، (بيروت، مط دار الحقائق ١٩٦١م) ص ٢٩. ولكن اليوسف مع الأسف الشديد، وعلى الرغم من قدرته الفائقة على الاستنباط والتحليل قد أدرج عروة ضمن الجاهليين ص ١٤٩، ١٥٢، مع تناقض ذلك مع نتائجه، حيث قال: «والحقيقة أن هذا الشاعر يبدو عذرياً أكثر من العذريين، لا في أسلوبه فحسب (وهو أسلوب بعيد كل البعد عن الأسلوب الجاهلي)، بل في روحانيته كذلك» ص ١٤٩، ومع شعوره شخصياً بذلك التناقض حيث قال عن النونية: «أراني أرتاب في أن تكون القصيدة النونية.. من شعر هذا الجاهلي» ص ١٤٩.
- (١٧) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، (قياً).
- (١٨) عبد الله، الحب في التراث... ص ١٦.
- (١٩) طه حسين، حديث الأربعماء، (مصر - مط دار المعارف ١٩٥٩م) ج ١ ص ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٢٠) شرارة، فلسفة الحب، ص ٩٣.
- (٢١) الطباع، الحب والغزل، ص ١٩ - ٢١.
- (٢٢) طه حسين، حديث الأربعماء، ج ١ ص ٢١٨.
- (٢٣) عبد الله، الحب في التراث... ص ٨٢.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) أبو الطيب محمد بن إسحق بن يحيى الوشاء، الموئى، (بيروت - مط دار بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م) ص ٨٦.
- (٢٧) شعر الأحوص الأنصاري، تحقيق عادل سليمان جمال (مصر - مط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٠ / ١٩٧٠م) ص ١٠٧.
- (٢٨) الوشاء، الموئى ص ٨٥.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) ديوان العباس بن الأحنف، مح، عائكة الخزرجي، (القاهرة - مط دار الكتب المصرية ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م) ص ١ - ٢.
- (٣١) ديوان الفيحاني، ص ٢٣.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٦ - ٦٧.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٣٥) أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، ذيل الأمالي والنوادر، (مصر - مط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م) ص ١٧٦ - ١٨٠.
- (٣٦) المصدر نفسه ص ١٧٦.
- (٣٧) ديوان الفيحاني، ص ١.
- (٣٨) القالي، ذيل الأمالي، ص ١٧٦.
- (٣٩) يان فانسينا: المأثورات الشفاهية تر، أحمد مرسى (القاهرة - مط دار الثقافة ١٩٨١م) ص ١١٨ - ١٤٩.
- (٤٠) القالي، ذيل الأمالي... ص ١٧٦.

- (٤١) محمد سعيد الدغلي، أحاديث غزلة، (دمشق - مط الرازي ط. أولى ١٩٥٨م) ص ٣٩٣.
وانظر، عبد القادر القط، في الشعر الإسلامي والأموي (مصر - مط دار النهضة العربية
١٩٧٦م) ص ١٣٣ - ١٧١.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) ديوان الفيحاني، ص ١٣ - ١٨.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٣٠.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٧٣.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٤٩) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، بيروت، مط دار الثقافة ١٩٥٥م ك ٢ ص ٦ وانظر عن مجنون
بني عامر ص ١ - ٧٩ فقيه تفصيل دقيق للحالة النفسية للشعراء العذريين، وانظر الجوّاري، الحب
العذري، ص ٥٩.
- (٥٠) طه حسين، حديث الإرباء، ج ١ ص ١٨.
- (٥١) الجوّاري، الحب العذري، ص ٦٨.
- (٥٢) ديوان الفيحاني، ص ٦٨ - ٧٣.
- (٥٣) عبد الرحمن أحمد طالب الملا، ماهية الحب (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٣١.
- (٥٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، (مصر مط دار مصر للطباعة، ط ٣. ب. ت) ص ٢٨.
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، طوق الحمامة، تح: الطاهر أحمد مكي (مصر -
مط دار المعارف - ط ٢ ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٢٢.
- (٥٧) الجوّاري، الحب العذري، ص ١٠٤.
- (٥٨) ديوان الفيحاني، ص ١.
- (٥٩) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج ٢ ص ٦٢٢.
- (٦٠) الجوّاري، الحب العذري، ص ٢١.
- (٦١) ديوان الفيحاني، ص ٢١.
- (٦٢) المصدر نفسه ص ٢٧.
- (٦٣) ديوان الفيحاني، ص ٢٧.
- (٦٤) ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٢٣.
- عبد الله، الحب في التراث....، ص ١٤٥ - ١٥٧.
- (٦٥) ديوان الفيحاني، ص ٧٨.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٦٧) يوسف الشاروني، الحب والصدّاقة (مصر - مط - دار المعارف ١٩٧٥م) ص ٣٦.
- (٦٨) ديوان الفيحاني، ص ١٢.
- (٦٩) المصدر نفسه ص ٤٧.

أما قوله مستخدماً الاسم «سلمى»

وإن جرى من جور سلمى ما جرى

فهو كناية عن الدنيا، وليس المرأة. انظر، مبارك عمرو العماري المصدر نفسه ص ٥٢. الوسمي (البحرين ط أولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م) ص ٨٩.

(٧٠) ديوان الفيحاني ص ٧٣.

(٧١) المصدر نفسه ص ١١٢.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٣.

(٧٣) المصدر نفسه ص ٦٦.

وإذا كان ذكر الطبيب قد دار على السنة العذريين، فقد تردد أيضاً على السنة الشعراء النبطيين مثل قول أحدهم،

عجّاب لقاب ورائيف هضاب
قلت أي نعم من ريق معسول الأنيا

قال الطيب اثن تشتهي قلت لا ما
أفكر وقال أدواك حزر اللثام

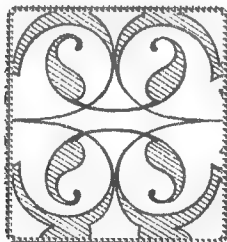
روضة الشعراء، (البحرين - مط الحكومة، ط ١٤٠١، ١٠٢ هـ / ١٩٨١ م) ص ١٣٦ - ١٣٧.

وقال ماجد بن صالح الخليلي،

مساميره أبيكويني غشامه
مريض الحب ما تبرأ سقامه

دعو لي بالطبيب وذاك ينقل
قبضني جنني واقفي يسقول

ديوان ماجد بن صالح الخليلي (قطر - دار الكتب القطرية ١٣٨٣ هـ) ص ١٤.



من قضايا السجع

د. محمد يونس عبد العال

يشكل السجع ملمحاً في الفكر العربي يحتاج إلى مزيد من التبصر لأسباب كثيرة، منها أنا نرغب في تقدير وظيفته الجمالية التي كانت سبب شيوعه في عصور الأدب المختلفة، ومنها أيضاً أنه - وإن كان ظاهرة عربية عامة - شغل الحضارة الإسلامية بشكل ملحوظ في أغلب نتاجها الأدبي، مع ملاحظ من تفاوت في مدى الاهتمام به عبر العصور المتعاقبة.

وقد يبدو الكلام عن قضايا السجع من قبيل المعاد المكرور، لا جديد فيه يمكن أن يضاف إلى ما أورده القدامى والمحدثون من البلاغيين والنقاد - وهو كثير متنوع - مما يجعلنا نرفض الظاهرة برمتها، لنريح أنفسنا من عناء تأملها، واستقصاء أبعادها ومراميها

وتحديد دورها الذي أدته قديماً وحديثاً، إن سلّبا أو إيجاباً.

ومع ذلك يظل السجع يثير التساؤلات، ويدفع إلى الجدل والحوار، ويظل الباحثون يشعرون أن قضاياها جديدة بأن يتعمقوها، وبخاصة بعد أن شهدت العلوم النقدية واللغوية في الآونة الأخيرة تطورات بعيدة المدى، قد تضيف جديداً، أو تغير من بعض المسلمات، أو على الأقل تدعو إلى التأمل مرة أخرى.

ولاشك في أن دارس الأدب العربي - وربما القارئ العادي له - يضع قضايا السجع دائماً موضع التساؤل، ولعل أهم ما يثيره هو تساؤله عن مدى تعلق المبدع العربي بالسجع واحتفاله به من حيث هو أحد جوانب الأداء اللغوي، وقد يشعر الدارس كثيراً أن السجع لم يكن مجرد ظاهرة جزئية عابرة وربما يشتط به تفكيره فيرى أنه يمثل ظاهرة عقلية أو وجدانية شاملة للشعب العربي.

لذلك كله يمكن القول بأن التحليل الدقيق لهذه الظاهرة يمكن أن ينتهي إلى نتائج خطيرة فيما يتعلق بمنطق الأدب العربي، والفكر العربي بخاصة.

والسجع - عند البلاغيين - أحد مباحث البديع وهو «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»^(١)، أو «هو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق، إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع، أو تورية عن المعنى المقصود بإبهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك»^(٢).

والسجع من المحسنات اللفظية، وهو «تمائل الحروف في مقاطع الفصول»^(٣) أو «اتفاق الفواصل في الكلام المنثور في الحرف أو في الوزن»^(٤).

ويذكر التهانوي معاني الكلمة فيقول: «السجع قد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الأخيرة من الفقرة الأخرى، وبهذا الاعتبار قال السكاكي: السجع في النثر كالعافية في الشعر... وقد يطلق على التوافق المذكور الذي هو المعنى المصدرى، وبهذا الاعتبار قيل السجع»

تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر،^(٥) والتواطؤ: التوافق... وقد يطلق على الكلام المسجع أي الكلام الذي فيه السجع، ويجوز أن تسمي الفقرة بشماها سجة تسميةً لكل باسم جزئه^(٦).

ويقول كرنكوف: «السجع اسم يطلق على طراز بلاغي خاص، تستخدم فيه فقرات قصيرة ذات كلمات مقفاة، إلا أنه مع هذا متميز عن الشعر بأنه غير خاضع لقافية واحدة، ولا لوزن عام»^(٧).

وتشير هذه التعريفات وغيرها إلى أن السجع وسيلة تحسين وتزيين فحسب، يعتمد إليه المتكلم حين يريد أن يرتفع بكلامه عن منزلة النثر العادي، الذي يتخاطب به الناس في شؤونهم اليومية، إلى نثر فني يتوخى فيه مزيداً من العناية بالصياغة وجمال الأداء، بغرض التأثير في السامعين.

أي أن السجع فيما تكشف عنه تلك التعريفات السابقة، ضرب أسلوبي خاضع من ناحية لطبيعة اللغة، ومن ناحية أخرى يسهم في تشكيل الدوال لأي رصيد معجمي، ولم يكن كثيراً من هنا أن يتنبه كرنكوف إلى أنه طراز بلاغي - أي أسلوبى بالمعنى الحديث - متحرر من لوازم الشعر، ولكنه يشترك معه في إزاحة ألفاظ اللغة عن وضعها الطبيعي.

ولكن المستبعد لتراثنا النقدي، قد يواجه بعض الإشارات أو العبارات النافية لذلك، والشاهدة على أن السجع نوع من الأنواع القولية، أو هو فن أدبي متميز وقائم بذاته. ومن ثم يثور التساؤل: هل هناك فن من فنون الأدب القديم التي عرفناها فن يمكن أن يسمى فن السجع؟ يعني أنه إذا كان هناك فن القصيد، وفن الرجز، وفن الخطبة، وفن الرسائل، وغير ذلك من الفنون، فهل هناك فن اسمه السجع؟

يروى أن ابن المقفع قال: «البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون

سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل...»^(٨).

ويقول الجاحظ: «ونحن - أبقاك الله - إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة: من القصيد، والأرجاز، ومن المنثور، والأسجاع، ومن المزدوج، وما لا يزدوج، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم من البيان أن يقول مثل ذلك، إلا في اليسير والنبد القليل»^(٩).

ويقول الباقلاني: إن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى: أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً، فتطلب فيه الإصابة والإفادة»^(١٠).

بل يتحدث الباقلاني - وغيره كثير - عن الجانب التقني للسجع، وكأنه فن مستقل، شأنه شأن الشعر، فيقول: «وللسجع منهج مرتب محفوظ وطريق مضبوط، متى أخل به المتكلم وقع الخلل في كلامه، ونُسب إلى الخروج عن الفصاحة، كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئاً، وكان شعره مردولاً، وربما أخرجه عن كونه شعراً»^(١١).

وهذه الإشارة تتضمن عملية الإزاحة أو الإنزياح عن الأسلوبيين المحدثين - وما تحدثه تلك العملية من خلل في السياق، قد يخرج من إطار الفصاحة.

وعلى الرغم من أننا لا نعرف تماماً أصولاً لما يقرره هؤلاء من أن للسجع منهجاً ينبغي عدم الإخلال به - باعتباره فناً أدبياً مستقلاً - فليس ما يمنع من افتراض أن السجع يؤدي دوراً مهماً في السياق اللغوي، بل يؤثر كثيراً في تشكيل الدلالات، ويشحنها بانفعالات غير عادية، تجعل لها في عرف الأسلوبيين خصوصية تجاوز الانطباع الذي تحدثه اللغة في سياقها الموضوعي الصارم، ويطمئننا إلى ذلك ابن الأثير عندما يتبرع بتحديد ملامح المنهج، مشروطاً بأمور منها: «الاعتدال في مقاطع الكلام»، ومنها: «أن تكون الألفاظ

المسجوعة حلوة حارة طنانة رنانة لاغثة ولا باردة» ومنها: «أن يكون اللفظ فيه تابعاً للمعنى، لا أن يكون المعنى فيه تابعاً للفظ»، ثم وضع شرطاً آخر زعم أن غيره لم ينبه عليه، و «ليبلغ الشاهد الغائب»، وهو «أن تكون كل واحدة من السجعتين المزدوجتين مشتملة على معنى غير المعنى الذي اشتملت عليه أختها، فإن كان المعنى فيهما سواء فذلك هو التطويل بعينه؛ لأن التطويل إنما هو الدلالة على المعنى بالفاظ يمكن الدلالة عليه بدونها، وإذا وردت سجعتان تدلان على معنى واحد كانت إحداهما كافية في الدلالة عليه، وجل كلام الناس المسجوع جار عليه».

ثم ذكر أن أكثر المسجوع من كتابات المفلقين كابن العميد والصابي وابن عباد وغيرهم، مما يتهم بالتطويل، كما ذكر أن هذه الشروط لا يقتدر على الوفاء بها إلا الواحد من أرباب هذا الفن بعد الواحد، ومن أجل ذلك كان أرباب السجع قليلين»^(١٢).

ويعلق الوطواط على ذلك بقوله: إن ما عابه ابن الأثير من كلام المترسلين القدماء، وادعى أنه قصور وعي في صناعة الإنشاء، أشبه شيء بالإقواء والإيطاء^(١٣).

وفي إطار الشروط نفسها قسم الأولون السجع أقساماً أحسنها القصير، وهو أوعر الأنواع وأصعبه وأخفه وأطيبه، ذلك أن قصر الفقرات - وأقل ما تكون كل فقرة من كلمتين - تدل على قوة المنشئ. وإذا كانت الفقرة الأولى مساوية للثانية، فهو أعدل الأسجاع وأجودها، أما إذا كانت الفقر مختلفة، فالأحسن أن تكون الثانية أزيد من الأولى بقدر غير كثير، لئلا يبعد على السامع وجود القافية فتذهب اللذة، وإذا ما كانت الفقرة الثانية أقصر من الأولى، فذلك معيب مترك، ويحسن في الفقرة الثالثة أن تكون أطول، ويجوز أن تجيء مساوية للثانية^(١٤).

وقد حفلت كتب البلاغيين - وبخاصة المتأخرون منهم - بتقسيمات كثيرة للسجع، تحاول أن تجعل له ضروباً مختلفة، من ذلك أنهم يصنفونه أنواعاً حسب

مراعاة الساجع لاتفاق الفاصلتين في الوزن^(١٥)، فالمطرف ما اتفقت فاصلته في الروي واختلقتا في الوزن، من مثل قوله تعالى:

«مالكم لا ترجون لله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً»^(١٦). والمتوازي ما اتفقت فاصلته في الروي والوزن، ومن أمثله قوله تعالى: «فيها سرر مرفوعة. وأكواب موضوعة»^(١٧) والمرصع^(١٨) ما اتفقت فاصلته في الروي، والوزن، وتساوت ألفاظ قرينته كلها أو بعضها، مثل: «فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه»^(١٩).

ويذكر القلقشندي أن الرماني يسمي هذه الأنواع الثلاثة: السجع الحالي، كما يسمي المتوازن أو الإزدواج: السجع العاطل وهو ما اتحدت فواصله - أي أواخر جملة - بالوزن دون الروي^(٢٠)، مثل قوله تعالى: «ونمارق مصفوفة. وزرابي مبثوثة»^(٢١).

ويشتط آخرون في تقسيمات السجع وتعدد مصطلحاته، فيحدثونها عن: المجنح، والمتزاوج، والممثل، والمبالغة، وإبداع القرائن، والمجانس، والمتضاد، والمتوأم، والمخلخل، والمردّد والمتشابه، ومشابهة الصورة، والمعكوس، وذوي نوعين^(٢٢).

ولكن، إذا كان في السجع شيء من القافية، وشيء من الوزن، فهل ثمة خصائص مشتركة بينة وبين الشعر؟

يقول في ذلك بعض الدارسين المحدثين في اطمئنان شديد، إن السجع والشعر كليهما لغة انفعالية عمادها الوزن والقافية^(٢٣)، ويقول آخر إن السجع أسلوب شعري جنح إليه المبدعون في أزمنة مبكرة، ويبلغ مبلغه من الذيوع في أدب المقامات لبديع الزمان والحريري وأضرابهما^(٢٤).

بل يرى كثيرون أن السجع كان بدايات الشعر العربي، يقول الدكتور أحمد كمال زكي: «أجل لقد بدأ الشعر العربي أسجاعاً تنشد، وتتلاحم هذه الأسجاع شيئاً فشيئاً حتى تصبح خطبة، ويبلغ شغف الأولين بهذا الجنس مبلغاً لا يجدون

عنده مفراً من البحث عما يضبطه وبقيدته، وهنا تكون المقابلات والمزاوجات والمراجعات والتقفية التي تصبح من جهة ضابطاً لما ينشد، ودليلاً من جهة أخرى على خصوصية اللغة وسعتها، وإذا كنا لا نملك النصوص التي تؤكد ذلك بوضوح، فإن أبحاث الدارسين لا تنفيه...» (٢٥).

ورأى الدكتور عز الدين إسماعيل رأياً قريباً منه إذ قال: إن الشعر خرج من عباءة السجع (٢٦)، وفصل القول عن الرجز وأوضح أنه أول الأشكال الشعرية التي ظهرت لدى العرب القدامى، وأنه يتكون من شطرات هي بمثابة الجمل أو أجزاء الجمل، كل شطرة منها مقفاة بالضرورة، فالرجز بذلك أقرب شيء إلى السجع، بل هو السجع نفسه (٢٧).

وقد أورد الدكتور عوني عبد الرؤوف نماذج كثيرة لعبارات قديمة مسجوعة، كانت - إلى حد ما - تخضع لما نعرفه من قواعد الوزن، فضلاً على التقفية (٢٨).

وهكذا نجد كثيراً من المحدثين يرون أن السجع كان البداية، ثم تطور إلى الرجز الذي هو الأصل في اهداء العرب إلى أوزان الشعر، ويبدو هذا الرأي مقنعاً مرضياً لا يستطيع رفضه والوقوف منه موقف الإنكار، وقد يقبله آخرون محاذرين، وكأنهم مازالوا يفتشون عن الأدلة الدامغة، يقول كرنكوف: «ولعل السجع أول أسلوب مختار ارتضاه العرب قبل أن يصطنعوا البحور المقيسة» (٢٩).

والملاحظ - على أية حال - أن القدماء لم يهتموا بقضية أسبقية السجع أو عدم أسبقيته، وإنما كانت لهم إشارات إلى الرجز وسبقه، وهي إشارات سريعة غير جازمة تحتاج إلى فضل تمحيص من مثل ما ورد في العمدة: «وزعم الرواة أن الشعر كله إنما كان رجزاً وقطعاً، وأنه إنما قصّد على عهد هشام بن عبد مناف، وكان أول من قصده مهلهل وامرؤ القيس، وبينهما وبين مجيء الإسلام مائة ونيف وخمسون سنة. ذكر ذلك الجمحي وغيره» (٣٠).

وقد لحظ القدماء ما بين السجع والشعر من تشابه في خبيصة القافية - مع الفارق بينهما بطبيعة الحال - فقال قدامة: «بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية

فكلما كان الشعر أكثر اشتمالاً عليه، كان أدخل له في باب الشعر، وأخرج له عن مذهب النثر^(٢١) وقال الحفاجي: «فأما القوافي في الشعر فإنها تجري مجرى السجع»^(٢٢).

أما قول السكاكي: «الأسجاع في النثر كالقوافي في الشعر»^(٢٣) فالمراد به أن السجع قد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة ومرافقتها للكلمة الأخيرة من الفقرة الأخرى، وقد يوحي هذا القول بأن السجع مختص بالنثر، ولكن السكاكي نفسه يقول: «وقيل السجع غير مختص بالنثر» وأمثله في الشعر كثيرة^(٢٤)، منه قول الخنساء^(٢٥):

حامي الحقيقة محمود الخليفة مهدي الطريقة نفاع وضرار
وقول أبي تمام^(٢٦):

تجلى به رشدي وأثرت به يدي وفاض به ثمدي وأورى به زندي
وقوله أيضاً^(٢٧):

تدبير معتصم بالله منتقم لله مرتغب في الله مرتقب
ومعنى ذلك أن بعض الشعراء قد يعمدون إلى السجع في حشو بيت بعينه أو أبيات بأعيانها داخل القصيدة وقد يسمى ذلك التشطير^(٢٨)، أو التقسيم الداخلي أو الشعر المقسم، ولكن التسمية الاصطلاحية الغالبة على مثل هذا اللون هي: التصريع، وقد أكثر القدماء من الحديث عنه، ومنهم قدامة بن جعفر، الذي عرفه ووصفه بأنه من نعوت الوزن وعرفه بقوله: «هو أن يتوخى فيه تعبير مقاطع الأجزاء على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف»^(٢٩).

والتصريع لون آخر من ألوان السجع عند القائلين بجريانه في الشعر، وهو ما كانت عروض البيت فيه مقفاة تقفية الضرب، ومن أمثله قول أبي فراس:

بأطراف المثقفة العوالي تفردنا بأوساط المعالي
وهو مما استحسّن، حتى إن أكثر الشعر صرع البيت الأول منه، ولذلك متى

خالفت العروض الضرب في الوزن جاز أن تجعل موازنة له إذا كان مصرعاً^(٤٠)،
من مثل قول امرئ القيس^(٤١) :

لمن طلل أبصرته فشجاني كحظ زبور في عسيب يمانى
وقوله^(٤٢) :

قفا نيك من ذكرى حبيب وعرفان ورسم غفت آياته منذ أزمان
وقد أعجب قدامة بالتصريح، وأطال الحديث عنه، وقال إن الشعراء ربما صرعوا
أبياتاً أخرى في القصائد غير البيت الأول «وإنما يذهب الشعراء المطبوعون
المجيدون إلى ذلك ؛ لأن بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية...»^(٤٣).

وإذا كان للقوافي في الشعر عيوب كاختلاف الحركة والإشباع والتوجيه
وغيرها، فذلك ليس بعيب في قوافي السجع التي يجوز فيها الانتقال من نوع إلى
آخر و«فواصل الأسجاع موضوعة على أن تكون ساكنة الأعجاز، موقوفاً عليها،
لأن الغرض أن يزاوج بينها، ولا يتم ذلك في كل صورة إلا بالوقف، ألا ترى أنك
لو وصلت قولهم: «ما أبعد ما فات، وما أقرب ما هوأت»، لم يكن بد من
إجراء كل من الفاصلتين على ما يقتضيه حكم الإعراب فيفوت الفرص من
السجع».

وكذلك إذا كانوا أجازوا للشاعر بعض الضرورات تخفيفاً فقد أجزى شيء كهذا
لصاحب السجع، وكان العرب يهتمون به إلى حد لا يرون معه بأساً في أن يتمموا
بنيته بألفاظ لا معنى لها ويخرجون الكلم عن أوضاعها، بل إنهم يعمدون إلى ذلك
بغرض الإزدواج فحسب، في مثل قولهم: «إني لآتيه بالغدايا والعشايا» أي
بالغدوات^(٤٤)، وقد «روى أن بعض العرب سئل عن هذا الإتياع فقال: هي شيء
تتبد به كلامنا»^(٤٥).

ولذلك يمكن القول إن للنثر المسجوع - كما للشعر خصوصية يتفرد بها عن
النثر المرسل.

ويحدثنا القدماء أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان ربما غير الكلمة عن

وجهها للموازنة بين الألفاظ واتباع الكلمة أخواتها كقوله: «ارجعن مأزورات لا مأجورات»، وإنما أراد «موزورات» من «الوزر» فقال «مأزورات» لمكان «مأجورات» قصداً للتوازن وصحة التسجيع. ومثله، أنه - صلى الله عليه وسلم - عوذ الحسن والحسين - رضي الله عنهما - فقال: «أعيذهما من السامة والهامة وكل عين لامة»، وإنما أراد «لممة» فلإتباع الكلمة أخواتها في الوزن قال «لامة». وكذلك جاء عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «خير المال سكه مأبورة، ومهرة مأمورة»، فقال «مأمورة» من أجل «مأبورة» والقياس «مؤمرة»^(٤٦).

ومع أن ما وصل إلينا من تراث الجاهليين متهم يصعب الاعتماد عليه كلية، فمن الثابت أنهم استخدموا السجع في بعض ألوان الكلام، يظهر ذلك في القليل المتبقي من خطبهم ووصاياهم والمأثور من كلامهم، وفي كتب الأمثال - وأشهرها كتاب الميداني - مجموعة من أمثال الجاهليين كانت مشهورة متداولة عند جمهرة الناس وعند الخطباء والشعراء، وفي كثير من هذه الأمثال جمال صياغة وعناية بتوازن الكلمات، ربما يؤديان ببعضها إلى السجع^(٤٧).

ويذكر الجاحظ أن العرب استخدموا الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة، واستخدموا المنثور في خطب الحمالة وفي مقامات الصلح وسل السخيمة^(٤٨)، وأن ضمرة بن ضمرة، وهرم بن قطبة، والأقرع بن حابس، ونفيل بن عبد العزى، وربيع بن حذار، كانوا يحكمون وينفرون بالأسجاع^(٤٩).

وربما كان الجاحظ أسبق من تكلموا عن السجع، وأكثرهم اهتماماً به فقد أورد في (البيان والتبيين) كثيراً من نماذجه، منها قوله:

«ومن الأسجاع الحسنة قول الأعرابية حين خاصمت ابنها إلى عامل الماء فقالت: أما كان بطني لك وعاء؟ أما كان حجري لك فناء؟ أما كان ثدي لك سقاء؟ فقال ابنها لقد أصبحت خطيبة رضي الله عنك».

وعلق الجاحظ بقوله: «لأنها قد أتت على حاجتها بالكلام المتخير، كما يبلغ ذلك الخطيب بخطبته»^(٥٠).

ووردت في المصادر التاريخية والأدبية أقوال كثيرة مسجوعة، ينسبها الرواة إلى كهان الجاهلية وكاهناتها، كانوا يستخدمونها في نبوءاتهم وترانيمهم وترتيلاتهم الوثنية، ومن المعروف أن هؤلاء الكهان كانوا رجال الدين في ذلك العصر، وهم طبقة رفيعة المستوى، تحظى بمنزلة عالية عند الناس، وكانوا يخدمون بيوت الأصنام، ويحكمهم الناس في الخصومات والمنافرات. والمرجح أن ما وصل إلينا من أقوالهم لا يمكن أن يكون قد وصل إلينا سليماً، فقد اختلعه الرواة وزيفوه، أو أوردوه على غير حقيقته، لسبب أو لآخر، ولكن من المؤكد أنه كان مسجعات^(٥١)، تتميز بالغموض والإبهام والإغراب في الألفاظ والإتيان بما يحير السامع، ويكثر فيه الاختلاف والتأويل، كما تتميز بكثرة الأقسام والأيمان بالكواكب والنجوم والرياح والسحب^(٥٢).

ومعنى ذلك أن للسجع - كما للشعر - أصلاً دينياً، وهو أمر منطقي ومعتقول، وله وجاهته وخطره، يؤيد ذلك الدكتور أحمد كمال زكي: «إن أول الأجناس الأدبية عند العرب هو سجع الكهان داخل المعابد القديمة، وفي مناسبات الوعظ والاستسقاء وعلاج المرض مع اصطناع السحر»^(٥٣).

وقوله أيضاً: «فيما يختص بالبحث الجاد عن الجنس الأدبي الأول يمكننا أن نعود إلى الكتب المتخصصة (لننثر عليه) ولكن يبدو أنه كان وعظاً نثرياً مثاله المسجعات الدينية التي وجدت في الأدب الجاهلي القديم»^(٥٤).

ويذكر الدكتور حسن ظاظا أن سجع الكهان «فن من فنون الأدب الجاهلي قضى عليه الإسلام، وانتقل اسمه عند المسلمين إلى فن من المحسنات اللفظية البحتة يذكرونه بين أنواع البديع»^(٥٥).

ويصف الدكتور شوقي ضيف هذا السجع بأنه ديني، كان الكهنة يزعمون أنهم يحتفظون بأسرارهم، وأنهم وحدهم القادرون على حل رموزه^(٥٦).

وقد ظل السجع موجوداً على مدى العصور المتعاقبة ففي خطب الصحابة - رضي الله عنهم - سجع مقصود، وكذلك في خطب الأمويين والعباسيين ورسائلهم وسائر كتاباتهم.^(٥٧) ومن الطريف أن زعماء الوفود كانوا يؤثرون السجع حين يقفون خطباء أمام الخلفاء، من ذلك ما يروى من أن عبد الله بن همام السلولي الكوفي، دخل على يزيد بن معاوية حين استخلف بعد وفاة أبيه، والناس مجموعون على بابه يتهيبون القول، فقال: «يا أمير المؤمنين أجرك الله على الرزية، وبارك لك في العطية، وأعانك على الرعية، فلقد رزئت عظيماً، وأعطيت جسيماً، فاشكر الله على ما أعطيت، واصبر له على ما رزيت، فقد فقدت خليفة الله، ومنحت خلافة الله، ففارقت حليلاً ووهبت جزيلاً...»^(٥٨).

ويظهر لنا كل ذلك أن العرب نظروا إلى المسجوع نظرة تقدير وإعجاب، ورأوا أنه الخلق بأن يروى ويحفظ ويتناقله الناس.

ولكن الجدير بالتنويه هو أن السجع غلب على كُتّاب الدواوين منذ القرن الرابع الهجري - بل مع أواخر الثالث - وصار لغة جميع الرسائل، فليس هناك كاتب إلا ويسجع، وإن فاته السجع في مكان من رسالته عاد إليه في أمكنة أخرى، فأضحى ظاهرة تعم معظم المؤلفين الذين غالوا فيه مغالة شديدة، يوشون به كتاباتهم، ليجملوها ويكسبوها نوعاً من الموسيقى والرنين، ولعلهم أرادوا بذلك أن يستدركوا ما تركوه من القوافي والأشعار، فَيَمِّمُوا شطر السجع، يظهر عنده اقتدارهم وبراعتهم.

والأهم من ذلك أن السجع صار شرطاً من شروط الكتابة البليغة، وقد جعله القلقشندي أصلاً من الأصول التي يبنى عليها الكلام، يجب على الكاتب أن يعرفه، لأنه «قوام الكلام المنشور وعلو رتبته»^(٥٩).

وليس مصادفة أن يظهر في الوقت نفسه فن أدبي جديد يلتزم بالسجع التزاماً صارماً، يقال إن أول من ابتدعه هو بديع الزمان الهمذاني، وهو فن المقامات. والواقع أن السجع غلب على بعض فروع الأدب، واستملحه بعض أصحاب

التواريخ الإخبارية، من مثل ما صنعه مؤلف «تاريخ اليميني»، ووضح أنه أصبح وعاء لكل كلام يراد به شيء من السمو والرفعة، سواء في التاريخ أو في الفلسفة أو في الأدب.

وقد أراد كثير من الباحثين أن يعللوا سبب الإفراط في السجع بدءاً من القرن الثالث، فقال بعضهم إنه أثر من آثار اتصال المسلمين بأهل الديانات الأخرى، وأرجعه آخرون إلى فساد ذوق الفرس^(١٠)، وهم قوم يكلفون بالزخرفة والزينة، ويحبون التأنق والمبالغة^(١١)، يؤيد هذا الرأي أن كثيراً من الكتاب الذين نموا السجع في القرنين الثاني والثالث الهجريين كانوا من غير العرب، ولكن الراجح أن الأجناس - أيا كانت - لا دخل لها، فأصول السجع عربية قديمة تضرب بجذورها إلى البعيد، عرفه الجاهليون، ولم يخل منه عصر من العصور، ولكن قد تقل الحاجة إليه في عصر، ويشهد الإقبال عليه في آخر، وإلى هذا الرأي يذهب الدكتور زكي مبارك في دراسته المستفيضة التي دافع فيها عن السجع وأكد أصوله العربية^(١٢)، ويعزز ذلك أيضاً أن البحث في خصائص اللغة العربية ربما يؤكد الفكرة التي أثارها العقاد، وهي أن «التركيب الموسيقي أصل من أصول هذه اللغة، لا ينفصل عن تقسيم مخارجها، ولا عن تقسيم أبواب الكلمات فيها، ولا عن دلالة الحركات على معانيها ومبانيها بالإعراب أو بالإشتقاق... ولولا جريان اللغة في ألفاظها وتراكيبها على السليقة الموسيقية، لما تيسر ذلك [الإيقاع العروضي] للشاعر الجاهلي بالأمس، ولا للزجال الأمي في هذه الأيام»^(١٣).

ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين ربما يعزّون هذا السجع إلى روح عربية حضارية عامة نازعة إلى التجديد، وهي روح ظهرت آثارها على الفن القولي قبل الإسلام وبعده، كما ظهرت على فنون الزخرف الإسلامي، ومن سمات هذا الزخرف أنه خطوط يعطي أشكالاً محضة بلا أعيان.

وقد ظل الالتزام بالسجع مسيطراً حتى قبيل نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، فما تزال فيه طبقة من كتاب الدواوين مثل عبد الله فكري، لا تختلف في شيء عن روح كتاب الدواوين المتأخرين، مثل القاضي الفاضل وطبقته، فهي تكتب

المنشورات والتقارير بأسلوب السجع، والطهاوي نفسه وتلاميذه لم يتحرروا منه، بل ظلوا يكتبون به المعاني الأدبية الأوروبية، «ومن الغريب أنهم كانوا يقرؤونها في لغة سهلة يسيرة، ثم ينقلونها إلى هذه اللغة الصعبة العسيرة المملوءة بضروب التكلف الشديد، فتصبح شيئاً مبهماً، لا يكاد يفهم إلا بمشقة»^(٦٤)، وأثر علي مبارك أن يكتب محاولته القصصية: علم الدين، في أسلوب مسجوع، وألف الموليحي عيسى بن هشام مسجوعاً على طريقة المقامات القديمة، وعلى مثاله مقالات حافظ إبراهيم في ليالي سطيح، وأحمد شوقي في أسواق الذهب، وسائر نثرياته، والرافعي في أوراق الورد والسحاب الأحمر وحديث القمر... إلخ.

ولأسباب متعددة ابتعد النثر في العصر الحديث عن السجع وانفك منه، وعمد معظم الكتاب إلى الأسلوب المرسل المتحرر، وحقاً بقي بعضهم مشغوفاً بالسجع، محافظاً عليه، حتى العقود الأولى من القرن العشرين، ولكن سرعان ما تخطى الجميع عنه وتركوه إلى غير مارجعة. وكان للرواد الأوائل دورهم في ذلك، ومنهم محمد عبده الذي تخطى عن أسلوب السجع^(٦٥) بعد أن أدرك أنه لم يعد مجدياً، وفضل الأسلوب المرسل، فحرر به مقالاته بجريدة الوقائع سنة ١٨٨٠م، وغير محمد عبده كثيرون هجروه مثل المنفلوطي وهيكول وأحمد لطفي السيد والمازني والعقاد وطه حسين... وكانوا على رأس من طوعوا الأساليب المرسلة ومرنوها على تحمل المعاني السياسية والاجتماعية الجديدة، وبسطوها ليقدر الناس على فهمها، وكأنهم قد أحسوا - وسط تيار عام - أن الابتعاد عن السجع ينجي من التكلف، ويوسع على المؤلف.

والحق إن هؤلاء جميعاً وقفوا موقفاً حاداً من السجع، فكلهم نبذوه وقرّبه، وهاجمه، لكن ليس معنى ذلك أنهم ضحوا بالجماليات، لا يريدونها في الأداء.

ومن المعارك الحادة التي استعر أوارها بين المؤثرين للسجع والراغبين عنه، ما حدث في سنة ١٩٢٣م حين كتب الرافعي رسالة مسجوعة نشرها في صحيفة السياسة التي يرأس تحريرها هيكول، فرأى طه حسين أنها لا تلائم الذوق الأدبي الحديث، وهاجم الرافعي وأسلوبه المسجوعة.

ومن أعنف الرافضين للقديم كله وبخاصة أساليب الكتابة المزينة بالسجع: سلامة موسى، وكان يرى أنها تنافي الرقي العلمي الحديث.

ويقول زكي مبارك: «نحن نرى السجع قيئاً يعطل حركة الفكر والعقل في كثير من الأحيان، ونراه يبعد لغة العرب من أن تصير لغة مدنية تعبر عن جميع الشؤون في طلاقة وحرية، بحيث لا يفيدنا سجع ولا يحدها ازدواج...» (٦٦).

ويصف أحمد أمين بعض الأساليب المسجوعة فيقول: «ومن حسن الحظ أن لدينا الآن مجموعة من رسائل الصابي والخوارزمي، تقرؤها فكأنك تنظر إلى قطعة من الزجاج المموه أو الخشب المخروط... وأنا شخصياً استمتع كتابته [أي الصابي]، وكتابة الخوارزمي ومن هنا نحوهما، وأرى أنها جمعة ولا طحن، وألفاظ جوفاء... وهكذا اقرأ هذه الرسائل كلها فينقبض صدري، ولا ينطق لساني، وأصرف في الرسالة ساعة أو ساعتين، ثم لا أخرج منها بشيء في اليدين» (٦٧).

وينشر الدكتور مهدي علام رسائل حفني ناصف، فيقول: إن الزمن كان يتيح له ولجيله فرص التأنق والتبديع في الكتابة النثرية «مالا يتيح لنا اليوم في عجلته التي تصرفنا عن بعض التأنق كما ترهنا في كثير من ذلك التبديع» (٦٨).

لقد أدرك المحدثون أن للسجع عيوبه، ولكن القدماء عرفوها أيضاً والفرق بينهما أن الأخيرين لم يرفضوا السجع هذا الرفض الحاد الذي نلمسه عن المعاصرين دون استثناء.

أجل... قبل جمهرة القدماء السجع، ولكنهم رفضوه إذا لم تتوافر فيه شروط وشروط، وقدموا الأسباب، وهنا نرى ابن وهب يقول: «... ومن أوصاف البلاغة أيضاً السجع في موضعه وعند سماحة القول به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه، فإن السجع في الكلام كمثّل القافية في الشعر، وإن كانت القافية غير مستغنى عنها، والسجع مستغنى عنه، فأما أن يلزمه الإنسان في جميع قوله ورسائله وخطبه ومناقلاته، فذلك جهل من فاعله، وعي من قائله» (٦٩).

ويلمح العسكري إلى أن السجع «إذا سلم من التكلف وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه»^(٧٠).

والمذهب الصحيح عند ابن سنان الخفاجي «أن السجع محمود إذا وقع سهلاً متيسراً بلا كلفة ولا مشقة»^(٧١).

ويلح عبد القاهر على أهمية المعنى فيقول: «وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا يبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حوالاً»^(٧٢) ذلك أن المعاني «لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه، إذ الألفاظ خدَم المعاني والمصرفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها المستحقة طاعتها، فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته... ولهذا الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع ولزموا سجية الطبع أمكن في العقول وأبعد من القلق وأوضح للمراد...»^(٧٣).

وينبه ابن الأثير إلى ما يجر إليه السجع من إطالة لا مبرر لها «والسجع لا يواتي في كل موضع من الكلام على حد الإيجاز والاختصار» والجيد منه لم يسلم إلا للقليل من المبدعين^(٧٤) وتشبه فكرة ابن الأثير هذه ما هو معروف عن بعض الشعراء الذين لا يسلم لهم من شعرهم إلا القليل الجيد، ولكن المتوسط أو العادي عندهم كثير.

وينصح ابن أبي الإصبع فيقول: «ولا تجعل كلامك مبنياً على السجع كله فتظهر عليه الكلفة ويبين فيه أثر المشقة، ويتكلف لأجل السجع ارتكاب المعنى الساقط واللفظ النازل، وربما اشتد عيب كلمة المقطع رغبة في السجع، فجاءت نافرة من أخواتها قلقة في مكانها، بل اصرف كل النظر إلى تجويد الألفاظ وصحة المعاني، واجتهد في تقويم المباني، فإن جاء الكلام المسجوع عفواً من غير قصد وتشابهت مقاطعه من غير كسب كان، وإن عز ذلك فاتركه، وإن اختلفت أسجاءه وتباينت في التقفية مقاطعه، فقد كان المتقدمون لا يحفلون بالسجع، ولا يقصدونه بتة إلا ما أتت به الفصاحة في أثناء الكلام، واتفق عن غير قصد ولا اكتساب، وإنما

كانت كلماتهم متوازنة، وألفاظهم متناسبة، ومعانيهم ناصعة، وعباراتهم راقية، وفصولهم متقابلة...» (٧٥).

ومعنى ما سبق - وغيره كثير - أن النقاد حاولوا أن يحدّوا من سيطرة السجع وأن يخففوا الأضرار التي نجمت عن اصطناعه، ولكن الأمر لم يصل عند أيّ منهم في أي عصر من العصور إلى تحريره، ذلك أن «الكلام المسجع أفصح وأبلغ من غير المسجع» (٧٦) شريطة الحفاظ على جودة المعنى وصحته، وهذا - فيما يبدو - هو روح النقد القديم الذي حاول أن يجمع بين الهدف النفعي الذي ينبغي أن تؤدّيه العبارات، وبين النظرة الجمالية التي ترى أن السجع «يحسن الكلام ويبين آثار الصناعة، ويجري مجرى القوافي المحمودة» (٧٧)، فجودة المعنى تزيد حسناً إذا صبت في قالب مسجوع.

وما من شك في أن السجع صورة تامة من صور التوازن الصوتي، وهو أحد القوانين التي يتألف منها الإيقاع في الفن القولي (٧٨).

ومع ذلك تتردد في المصادر القديمة أن بعض الناس يذهب إلى كراهة السجع والإزدواج وأن بعضهم يجوزه ويستحسنه، (٧٩) وللجاحظ - ولعله أول من تحدّث عن السجع من حيث هو مقبول أو منهي عنه - رأي طريف لم يتابعه فيه أحد، يقول فيه: «وكان الذي كره الأسجاع بعينها - وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة - أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة، وأن مع كل واحد منهم رئيساً من الجن، مثل حازي جهينة، ومثل شق وسطيح وعزى سلمه وأشباههم، كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع كقوله: «والأرض والسماء والعقاب الصقعا واقعة ببقعاء، لقد نقر المجد بنى العشاء للمجد والسناء»... قالوا فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ولبقيتها في صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم، وقد كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهاهم» (٨٠).

ويروى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما قضى في جنين امرأة ضربتها

الأخرى فسقط ميتاً بغرة: عبد أو أمة، على عاقلة الضاربة، قال رجل منهم: كيف ندي من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهلّ، ومثل دمه يُطلّ. قال - صلى الله عليه وسلم - إياكم وسجع الكهان^(٨١). وقد روى قول النبي صلى الله عليه وسلم بعدة روايات منها: «أسجع كسجع الجاهلية وكهانتها؟» ومنها «دعني من أراجيز الأعراب»، ومنها «أسجاعة بك»، ومنها «أسجع كسجع الجاهلية»، ومنها: «إنما هذا من إخوان الكهان»، ومنها: «أسجع كسجع الأعراب».

وذهب المدافعون عن السجع إلى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم ينكر السجع، وإنما كره نوعاً منه هو سجع الكهان، لما فيه من تكلف، و «لأن أكثر أخبارهم عن الأمور الكونية والأوهام الظنية على جهة السجع وتطابق أعجاز الألفاظ»^(٨٢)، و «لو كرهه - عليه الصلاة والسلام - لكونه سجعاً لقال: أسجعا، ثم سكت»^(٨٣)، و «لو أن هذا المتكلم لم يرد الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق قتشادق في الكلام»^(٨٤).

ويخلص العلوي إلى القول بأن المختار هو قبول السجع، ولو لم يكن جائزاً في البلاغة، لما أتى عليه أفصح الكلام وهو التنزيل، ولما جاء في كلام سيد البشر... لأن هذه هي أعظم الكلام بلاغة، وأدخلها في الفصاحة، فلا يمكن ترك هذا الأسلوب من الكلام لقصة عارضة من جهة الرسول يمكن حملها على وجه لائق»^(٨٥).

أما الدواعي إلى إثثار السجع وتفصيله فكثيرة، منها ما أورده الجاحظ منسوباً إلى الرقاشي لما سئل: «لم تؤثر السجع على المنشور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ فقال: إن كلامي لو كنت لا أمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك، ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتقييد وبقلة التفلّت، وما تكلمت به العرب من جيد المنشور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنشور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره»^(٨٦).

ومن أهم ما يتصل بقضايا السجع ما أثاره القدماء حول جواز

إطلاقه على ما في القرآن الكريم أو عدم جوازه. وقد بدا أن المحدثين رغبوا عن التعرض لها والخوض في مسائلها^(٨٧)، كما أن كثيراً من القدماء رأى أنها من الأمور التي تفسد الشكل لا الجوهر، فلا طائل من الخوض فيها، وقد بدا أيضاً أنها لم تثر في بيئة البلاغيين بقدر ما ثارت عند الفقهاء والمشتغلين بإعجاز القرآن الكريم، فقد خلت مؤلفات البلاغيين المتقدمين من الكلام عنها، واكتفت قلة من المتأخرين بالإشارة إليها، من مثل ما ورد في الإيضاح: «وقيل إنه لا يقال في القرآن أسجاع، وإنما يقال فواصل»^(٨٨)، وقول النواجي: «واختلف فيه؛ هل يقال في فواصل القرآن العظيم أسجاع أم لا؟ والمانعون تمثلوا بقوله تعالى: ﴿كتاب فصلت آياته﴾»^(٨٩)، فقالوا: قد سماه فواصل وليس لنا أن نتجاوز ذلك»^(٩٠).

ولعل علي بن عيسى الرماني أول من تحدث عن الفواصل، - وهو القسم الخامس من أقسام البلاغة العشرة حسب تصنيفه - وعدّها بلاغة، وفرّق بينها وبين السجع الذي عده عيباً، قال: «الفواصل حروف متشاكلية في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها... وفواصل القرآن كلها بلاغة وحكمة؛ لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها عليها»^(٩١).

ثم استفاد الباقلائي في إزاحة السجع عن القرآن في مواضع كثيرة من كتابه «إعجاز القرآن»، ومنه قوله: «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري - رضي الله عنه - في غير موضع من كتبه، وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع في القرآن»^(٩٢).

وقوله: «ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع، ولا فيه شيء منه، وكذلك ليس من قبيل الشعر؛ لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع، وفيهم من يدعي فيه شعراً كثيراً...»^(٩٣).

وقوله: «ومن أهل الملة من يقول إنه كلام مسجع، إلا أنه أفصح مما قد اعتادوه في أسجاعهم، ومنهم من يدعي أنه كلام موزون، فلا يخرج بذلك عن أصناف ما يتعارفونه من الخطاب»^(٩٤).

رفض الباقلائي أن يسمى ما في القرآن الكريم سجعا؛ لأن هذه التسمية - في رأيه - تعني أنه غير خارج عن أساليب كلام العرب، ومادام القرآن معجزاً، فإنه غير مسجوع، وإلا ساوينا بينه وبين سائر الكلام. على أن الباقلائي - وهو في غمرات حماسته - قد حرص على إيراد حجج المخالفين لرأيه ومنها قولهم إن السجع مما يتبين به فضل الكلام، وإنه من الأجناس التي يقع فيها التفاضل في البيان والفصاحة، ومن أقوى ما يستدلون به على وجود السجع في القرآن أن المسلمين اتفقوا على أن موسى أفضل من هارون، ومع ذلك قيل في موضع «هارون وموسى»^(٩٥) مراعاة للسجع، ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون، قيل «موسى وهارون»^(٩٦).

ويبدو أن المسألة - عند الباقلائي - كانت مجرد خلاف على التسمية، فمن الطريف أن المصادر القديمة تشير إلى أنه ذهب في بعض كتبه إلى جواز تسمية الفواصل سجعا^(٩٧).

ويُجمل السيوطي جُلَّ ما عرفه المؤلفون السابقون من علوم القرآن؛ فيتحدث عن فواصل الآي، ويعرف الفاصلة بأنها: «كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع... وتقع الفاصلة عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام بها، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام، وتسمى فواصل؛ لأنه ينفصل عنده الكلامان، وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها...»^(٩٨).

ثم ذكر السيوطي أن في استعمال السجع في القرآن خلافاً، ويسط آراء الرمانى والباقلاني، وهما من المانعين، وآراء غير الأشاعرة من المثبتين، وقد بدا أن السيوطي من المعترفين بوجود السجع في القرآن الكريم، قال: «قلنا إن القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم، وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعاً، لما فيه من أمارات التكلف والاستكراه، لا سيما مع طول الكلام، فلم

يرد كله مسجوعاً جرياً منه على عرفهم في اللطافة الغالبة أو الطبقة العالية من كلامهم، ولم يخل من السجع، لأنه يحسن في بعض الكلام على الصفة السابقة، وقال ابن النفيس: يكفي في حسن السجع ورود القرآن به، قال: ولا يقدر في ذلك خلوه في بعض الآيات؛ لأن الحسن قد يقتضي المقام الانتقال إلى أحسن منه... قال: وكيف يعاب السجع على الإطلاق، وإنما نزل القرآن على أساليب الفصح من كلام العرب، فوردت الفواصل فيه بإزاء ورود الأسجاع في كلامهم...»^(١٩). وقد حظيت آراء ابن سنان الخفاجي الحصيفة في هذه المسألة بتقدير العلماء اللاحقين له - من مثل السيوطي - فقد خطأ آراء الرمانى، وقال إن ما يجب أن يحرر أن يقال: «إن الأسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفصول على ما ذكرناه والفواصل على ضربين: ضرب يكون سجعاً، وهو ما تقاربت حروفه في المقاطع، ولم تتماثل، ولا يخلو كل واحد من القسمين - أعني المتماثل والمتقارب - من أن يأتي طوعاً سهلاً وتابعاً للمعاني، وبالضد من ذلك حتى يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود الدال على الفصاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض».

ثم أشار ابن سنان إلى أن ما في القرآن كله إنما هو المحمود، وساق أمثلة للمتماثل، قال بعده: «وهذا جائز أن يسمى سجعاً لأن فيه معنى السجع، ولا مانع في الشرع يمنع من ذلك»^(٢٠).

وأكثر البلاغيين يوردون شواهد للسجع من القرآن الكريم، ويقرون صراحة بوجوده فيه، فابن الأثير يتهم خصوم السجع بالعجز عن أن يأتوا به، ويقول: «وإلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير، حتى أنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة، كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرها، وبالجملية فلم تخل منه سورة من السور»^(٢١)، والسجع عند العلوي من أرفع مراتب الكلام وأعلاها، وأجل علوم البلاغة وأسناها، ولهذا اختص به من سائر الأساليب البلاغية والتنزيل، وأحاط بطويله وقصيده^(٢٢).

ويحسن العود مرة أخرى إلى آراء ابن سنان - وهو أسبق زمناً من ابن الأثير

والعلوي - لأنها فيما يبدو قد حسمت القضية وفصلت فيها، ولعلها قد عاوت على إزالة الحرج عند المترددين، قال: «وأظن أن الذي دعا أصحابنا إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعاً، رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف. وأما الحقيقة فما ذكرناه؛ لأنه لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعاً وبين مشاركة جميعه في كونه عرضاً أو صوتاً وحروفاً وكلاماً عربياً ومؤلفاً، وهذا مما لا يخفى فيحتاج إلى زيادة في البيان، ولا فرق بين الفواصل التي تتماثل حروفها المقاطع وبين السجع» (١٠٣).

وإنصافاً للنافين وجود السجع في القرآن الكريم، تجدر الإشارة إلى وحدة واحدة من حججهم القوية، فمن المعروف أن بعض القرشيين التبس عليهم الأمر عند نزول الذكر الحكيم، فقرنوه بسجع الكهان، وإلى ذلك تشير بعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّه لَقَوْلَ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذْكُرُونَ﴾ (١٠٤)، وقوله عز وجل: ﴿فَذَكَرَ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ (١٠٥).

وربما وصف بعض المحدثين أساليب القرآن الكريم بمثل ما وصفه به هؤلاء القرشيون القدامى (١٠٦)، وربما غالوا في مهاجمة السجع نفسه، وعدّوه وصمة كبيرة ومعضلة شديدة، فوصفوه بأنه داء أخذ منذ بدايات العصر العباسي: «ينتشر رويداً نحو الغرب، وكان من الأسباب الكبرى التي حالت بين الذوق الأوربي واستساغته كثير من الآثار الإسلامية سواء العربية منها أو الفارسية أو التركية أو أي آثار أخرى كتبت بغير ذلك من اللغات التي خضعت لدائرة المسلمين» (١٠٧).

وقد لاقت مثل هذه الأفكار صدًى واسعاً عند كثير من المعاصرين، فمثلت حرجاً فكرياً واسع المدى، كان من نتائجه أننا الآن نرفض السجع ولا نطيعه.

ولكن ينبغي التنبيه إلى نقطة جوهرية تتعلق باللغة العربية وأساليب أدائها، فمن الثابت أنها استطاعت في مستويات الرؤى المختلفة والبحوث العلمية، سواء كان ذلك على مستوى العلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وأصول وعلم كلام أو

في غير ذلك من جوانب العلوم الإنسانية، استطاعت أن تعطي من نفسها صورة اللغة الدقيقة القادرة على صياغة المعاني وحسم الأفكار، والقادرة أيضاً على التركيز والتكثيف اللازمين، حيثما يكونان ضرورة مطلوبة، والدليل على ذلك أن قارئ التراث يعرف أن السجع لم يفرض نفسه على كل ألوان الكتابة، ولكنه - إنصافاً - يجد الظاهرة بارزة على نحو واضح، بل تفرض نفسها فرضاً في بعض الكتابات، من مثل الرسائل، سواء كانت ديوانية، تدور بين الحكام والأمراء أو بين هؤلاء والرعية، وتهدف إلى تبليغ الأوامر والمنشورات، أو كانت إخوانية، تدور بين الأصدقاء والأقرباء، وتهدف إلى التعبير عن المشاعر والإفصاح عن العواطف.

أما في غير الرسائل - والمقامات أيضاً - فلم يكن للسجع دور كبير.

يقول د. شوقي ضيف تأييداً لذلك، عند حديثه عن كتاب «تهذيب الأخلاق لابن مسكويه»، «وكثيرون يظنون أن قوام نثرنا الرسائل الرسمية والشخصية وحسبنا هذا الكتاب لنرى فيه خطأ هذه الفكرة وأن في العربية كتباً ثرية نفسية لا تمتد صفحاتها في أسجاع، فلما تحتوي غذاءً فكرياً، بل تمتد في أسلوب مرسل، وتشتمل على زاد من غذاء خلقي تربوي رائع» (١٠٨).

ومن الأدلة على أن الكتاب كانوا يقصدون إلى السجع في بعض كتاباتهم دون غيرها أن أبا حيان التوحيدي، لم يحرص في مؤلفاته الكثيرة على السجع بل كثيراً ما تجنبه وتحاشاه، ولكنه عمد إليه في كتابه: الإشارات الإلهية، وكأنه يريد أن يقول إن السجع قد يفرض نفسه حين يريد الكاتب أن يكسب كلامه نوعاً من الخصوصية، ويلبسه شيئاً من المهابة والسمو.

والحق أن مسائل السجع خطيرة تمس اللغة وأساليبها والكتاب ومناهجهم، لذا كانت خليقة بأن تشغل القدامى كما تشغل المحدثين. وما يلفت أن مدى قرب الكاتب من السجع أو بعده عنه، كان أظهر مقياس يستخدمه النقاد في القديم والحديث حين يريدون نقد الكتاب وتصنيفهم إلى مدارس واتجاهات، فابن سنان الخفاجي يرى - وأقواله قد تحتاج إلى مراجعات بطبيعة الحال - أن من الكتاب

المحدثين من كان يستعمل السجع كثيراً ولا يكاد يخل به، وهو أبو اسحق الصابي وأبو الفرج البغواء، ومنهم من كان يتركه ويتجنبه وهو ابن العميد، وطريقه غير هؤلاء استعماله مرة ورفضه أخرى، بحسب ما يوجد من السهولة والتيسير أو الإكراه والتكلف، ويقول ابن سنان أيضاً إن السجع قليل فيما وقف عليه من كلام عبد الحميد، وابن المقفع، ومحمد بن الليث، وجعفر بن يحيى، وإبراهيم بن العباس، وسعيد بن حميد، والجاحظ، وأبي علي البصير، وأحمد بن يوسف، وإسماعيل بن صبيح، ومحمد بن غالب، ومحمد بن عبد الله الأصفهاني، وابن ثوبة، وأشباههم، لكنهم لا يكادون يخلون بالمناسبة بين الألفاظ في الفصول والمقاطع إلا في اليسير من المواضع^(١٠٩).

ويذكر القلقشندي عند حديثه عن السجع الحالي - وهو ما اتفقت قرينته في حرف الروي - أن أكثر الكتاب يعملون عليه من زمن القاضي الفاضل، وهلم جرا، أما السجع العاطل - أي الازدواج، وهو ما اختلف فيه حرف الروي في آخر الفقرتين - فعليه كان عمل السلف من الصحابة ومن قارب زمانهم^(١١٠).

ويقول بعض من يتحدثون عن الأساليب النثرية وأنماطها، أن النثر من أيام عبد الحميد إلى الوقت الحاضر يجري في ثلاثة أساليب رئيسة: أولها الأسلوب المتوازن أو المزدوج غير المسجع، وهي طريقة عبد الحميد والجاحظ، وثانيها: الأسلوب المسجع وهو أسلوب الرسائل الديوانية والأدبية والمقامات، وآخرها الأسلوب المطلق، وهو النثر السائد في الكتب العلمية والتاريخية والاجتماعية قديماً وأسلوب الإنشاء العام في العصر الحديث^(١١١).

وقضية اليوم أننا ننكر السجع ونتحاشى استخدامه في كلامنا وكتاباتنا، بل نعدل عنه ونعيد صياغة أساليبنا هروباً منه لو وقع بمحض المصادفة، ومعنى ذلك أننا نرفضه الآن رفضاً قاطعاً في واقع استخدام اللغة كلاماً وكتابة وفي أي مستوى من مستويات الأداء العلمية أو الفنية أو الدينية.

هذه حقيقة، والمفارقة أنها تبدو متعارضة مع حقيقة أخرى، هي أن السجع جزء من الفطرة الإنسانية يستجيب لمطالبها، فالنفس تحب التنعيم، وتهش إلى الإيقاع

المطرب والأصوات الملحنة المتألّفة. (١١٢) ولذلك ربما يسجع بعض الناس في أثناء الكلام دون تعمد، وربما يكمل بعضهم عباراته بألفاظ لا معنى لها حرصاً على التوازن بين أجزاء الكلام، وربما يعمدون إلى ذلك التوازن في «النكت» و «القشقات» بل إن المستمع للأمثال والحكم المتداولة سواء الفصيح منها أو العامي يجد الناس في بعض المواقف يحرصون على أن تكون مسجوعة، والأهم من ذلك أن الناس يتجهون غالباً إلى السجع إذا ما استحدثوا تركيبة أسلوبية جديدة على شكل مثل أو حكمة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا يرفض عصرنا السجع وكان مقبولاً في الماضي؟ وبمعنى آخر، لماذا تغير موقفنا من اللغة التي فيها السجع أصلاً؟ مع أننا نعرف أن هذا السجع كان من معايير الإتقان وجودة الأداء اللغوي، وكان دليلاً على الخبرة بقدرات الأديب على اللغة نفسها.

الواقع أن أسهل إجابة عن هذا السؤال، هو أن الذوق الحديث يرفض السجع لحدوث تحولات حضارية نعيشها، فضلاً على أن اتصالنا بالغرب وعلومه جعلنا نشعر بما جرّته الصنعة اللفظية في القرون الأخيرة من تكلف. ولا شك في أن نظرتنا الآن تعكس دلالات مغايرة للدلالات القديمة التي كانت تعبر عنها الاستجابة والقبول والإعجاب بأسلوب السجع. ومعنى ذلك أن هناك أبعاداً حضارية وراء القبول في الماضي ووراء الرفض في الحاضر، وهذه تحتاج إلى فصل تمحيص وتحليل.

غير أن المحذور الذي يمكن الوقوع فيه - بحسن نية - هو أن أي تحليل للمسألة على هذا الأساس الحضاري، ربما يكون على حساب القيمة اللغوية للسجع، تلك القيمة التي شغلت من رصيدنا التراثي الأدبي مساحة هائلة، واستنفدت أو استفرقت جهوداً بشرية ضخمة، ليحكم عليها عصرنا بأنه لم يكن وراءها كبير طائل، وأنها لا تقابل - كما يقول أحمد أمين إلا بالاستسماج والشعور بانقباض الصدر وانعقاد اللسان.

ولسنا نريد الوصول إلى مثل هذه الأحكام المتعجلة؛ لأنها قد تصدر عن

محض انطباعات وقتية تحتاج في سياقها التاريخي وظروفها الخاصة إلى تدبر وتأمل، ولأن التسليم بها - ونحن في أوضاع صرنا نرفض فيها السجع، بل نثقله - يعني أننا، شئنا أم لم نشأ، صرنا أعداءً لجانب بارز من جوانب تراثنا، لا نشق فيه ولا نحترمه ولا نقدره، كما يعني أيضاً تمرداً على الماضي والتراث، ورغبة في تجاوزهما إلى ما هو أكثر جدوى أو أفضل تعبيراً عن هموم الإنسان وعن قيمه الجمالية الجديدة.

إن فكرة التحول الحضاري فكرة مقنعة ومريحة إذا ما أردنا التعليل، ولكن العقدة المعقدة الوحيدة التي يمكن أن تقف عقبة في إعطاء رأي نهائي لها، هي أن استخدام السجع يظل حقيقة مرتبطة بالضمير العربي وبالفطرة الإنسانية، حتى أننا في الظروف التي تجبرنا على التخلي عن السجع، نعود فنقبله في شكل لغوي آخر، كالمثل - وما يكون من قبله - فنطرب له ونقبل عليه ؛ لأنه أكثر تجاوباً مع النفس في تلك الظروف.

أي أننا إذا كنا نرفض السجع بعامة، فإننا نقبله على مستوى الفطرة بخاصة.

وربما كانت هذه المسألة من أهم ما تعرضنا له من حديث عن السجع، لأنها تضعنا وضعاً جيداً من مواجهة القضايا برمتها، وتفتح لنا الطريق لإعادة النظر فيها، وتقضي أبعادها، حتى لا تبدو في ظاهر الأمر جزئية يسيرة.

وإنها في الحقيقة تنفتح على قضايا أعم وأكبر وتنبهنا إلى أن للسجع - مهما تباينت آراؤنا حوله - قيمةً جمالية باقية !

المصادر والمراجع

- ابن الأثير،
 (ضياء الدين نصر الله بن محمد بن عبد الكريم - ٦٣٧هـ). المثل السائل، تحقيق د. أحمد
 الحوفي د. بدوي طبانة، ط ١، نهضة مصر، ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م.
 أحمد أمين،
 ظهر الإسلام، ط ٤، لجنة التأليف والترجمة والنشرة ١٩٦٦م.
 أحمد زكي صفوت،
 ١ - جمهرة خطب العرب، ط ٢، الحلبي، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م.
 ٢ - جمهرة رسائل العرب، ط ٢، الحلبي، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
 أحمد كمال زكي، (الدكتور)
 ١ - دراسات في النقد الأدبي، ط دار الأدلس، بيروت، ١٩٨٠م.
 ٢ - مجلة الشعر. المعداد ١٢ و ١٤، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.
 ابن أبي الإصبع، (عبد العظيم بن عبد الواحد - ٦٥٤هـ).
 تحرير التحرير، تحقيق د. حفي محمد شرف، ط القاهرة، ١٣٨٢هـ.
 أنيس المقدسي،
 تطور الأساليب النثرية، ط ٦، بيروت، ١٩٧٩م.
 الباقلاني، (أبو بكر محمد بن الطيب - ٤٠٣هـ).
 إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف بمصر.
 بدوي طبانة، (الدكتور)
 مجمع البلاغة العربية، ط دار العلوم بالرياض، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
 التهاوني، (محمد أعلى بن علي - بعد ١١٥٨هـ).
 كشف اصطلاحات الفنون، ط خياط، بيروت.
 الجاحظ، (أبو عثمان عمرو بن بحر - ٢٥٥هـ).
 البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٤، الخانجي، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
 الجرجاني، (عبد القاهر بن عبد الرحمن - ٤٧١هـ).
 أسرار البلاغة، تحقيق د. ه. ريتز، ط أستانبول، ١٩٥٤م.
 حسن ظا (الدكتور)
 الساميون ولغاتهم - سلسلة مكتبة الدراسات اللغوية طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٧٠م.
 الحلبي، (شهاب الدين محمود - ٧٢٥هـ)
 حسن التوصل إلى صناعة التوصل، تحقيق أكرم عثمان يوسف، ط وزارة الثقافة بالعراق،
 ١٩٨٠م.

- ابن خلدون، (عبد الرحمن بن محمد - ٨٠٨ هـ).
- المقدمة، ط. التجارية بمصر، بدون تاريخ.
- ابن رشيقي القيرواني، (أبو علي الحسن - ٤٥٦ هـ).
- العمدة، تحقيق محيى الدين عبد الحميد، ط ٤، بيروت، ١٩٧٢ م.
- الروائي، (أبو الحسن علي بن عيسى - ٢٨٦ هـ).
- النكت في إعجاز القرآن، ضمن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق، محمد خلف الله ود.
- محمد زغلول سلام، ط ٢، دار المعارف بمصر.
- زكي مبارك (الدكتور)
- النثر الفني في القرن الرابع الهجري، ط ٢، السعادة بمصر.
- ابن سنان الخفاجي، (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد - ٤٦٦ هـ)
- سر الفصاحة، تحقيق، عبد المعتال الصمعيدي، ط صبيح، ١٢٨٩ هـ / ١٩٦٩ م.
- السيوطي، (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر - ٩١١ هـ).
- الإتقان في علوم القرآن، ط ٣، الحلبي، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م.
- شوقي ضيف، (الدكتور)
- ١ - العصر الجاهلي، ط ١٠، دار المعارف.
- ٢ - عصر الدول والإمارات، ط دار المعارف، ١٩٨٠ م.
- ٣ - الأدب العربي المعاصر في مصر، ط ٣، دار المعارف.
- عزالدين إسماعيل (الدكتور)
- ١ - الأسس الجمالية في النقد العربي، ط ٣، دار الفكر العربي، ١٩٧٤ م.
- ٢ - المكونات الأولى للثقافة العربية، ط الأديب البغدادي، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م.
- المسكري، (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل - ٣٩٥ هـ).
- كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط الحلبي.
- العلوي، (يحيى بن حمزة بن علي - ٧٤٥ هـ).
- الطراز، ط المقتطف، ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م.
- علي الجندي،
- فن الأسجاع، ط دار الجامعة، القاهرة.
- قدامة بن جعفر، (أبو الفرج - ٢٣٧ هـ).
- نقد الشعر، تحقيق، كمال مصطفى، ط الخانجي، ١٩٤٩ م.
- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن - ٧٣٩ هـ).
- الإيضاح، ط السنة المحمدية بمصر.
- القلقشندي، (أبو العباس أحمد بن علي - ٨٢١ هـ).
- صبح الإنشاء في صناعة الإنشاء، ط دار الكتب بالقاهرة، ١٩١٣ - ١٩١٧ م.
- محمد عوفي عبد الرؤوف، (الدكتور).
- بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف، ط الخانجي بمصر، ١٩٧٦ م.
- التواجي، (شمس الدين محمد بن حسن - ٨٥٩ هـ).

مقدمة في صناعة النظم والنثر، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، ط بيروت.
ابن وهب، (أبو الحسين إسحق بن إبراهيم بن سليمان - ٣٢٥هـ).
البرهان في وجوه البيان - تحقيق د. حفني محمد شرف، ط الرسالة بمصر، ١٩٦٩م.
اليزدادي، (عبد الرحمن علي).
كمال البلاغة، وهو رسائل شمس المعالي قابوس بن وشكمير، ط السلفية بمصر ١٣٤١هـ.

* ملحوظة، اكتفيت في هذا الثبت، بذكر أهم ما اطلعت عليه من المصادر والمراجع بالإضافة إلى دائرة المعارف الإسلامية، مادة (سجع) لكونه ركوف.

الموايش

- (١) القزويني، الإيضاح، ط السنة المحمدية، ص ٣٣٤.
- (٢) ابن خلدون، المقدمة، ط التجارية، ص ٥٥١ ويرى المؤلف أن المغاربة وجدوا علم البديع سهل المأخذ، بينما تجافوا عن مأخذ المعاني والبيان، لصعوبتهما عليهم وغموض معانيهما - المقدمة، ص ٥٥٢.
- (٣) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصميدي، ط صبيح ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ١٦٤.
- (٤) العلوي، الطراز، ط المقتطف ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، ٣، ١٨.
- (٥) انظر، الجرجاني، الترمييزات، ط بيروت ١٩٦٩م، ص ١٢٢.
- (٦) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط خياط، بيروت، ٣، ٦٧٠.
- (٧) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «سجع»، ط طهران، ١١، ٢٩٥.
- (٨) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٤، الخانجي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ١١٥، ١ - ١١٦.
- (٩) نفسه ٢٩، ٣ وانظر ٥، ٢ - ٦.
- (١٠) الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف، ص ٥٢.
- (١١) نفسه، ص ٨٩ - ولعلي الجندي مؤلف عن السجع، أثر أن يسميه: «فن الأسجاع»، ط دار الجامعة بالقاهرة.
- (١٢) ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق د. أحمد الخوفي، د. بدوي طبانه، الطبعة الأولى، نهضة مصر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م، ١، ٢٧٦ - ٢٧٨ ومن أوردوا شروط ابن الأثير، العلوي في الطراز ٣، ٢١ - ٢٣ - والتهانوي في كشافه ٣، ٦٧١.
- (١٣) الوطواط، غرر الخصائص، ط دار صعب، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٧٨.
- (١٤) انظر، العلوي، الطراز ٣، ٢٣ - ٢٧ والخطبي، حسن التوسل، تحقيق أكرم عثمان يوسف، ط دار الرشيد بالعراق، ١٩٨٠م، ص ٢١٣ - ٢١٤ والنواجي، مقدمة في صناعة النظم والنثر، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، ط دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٧٢ والتهانوي ٣، ٦٧٠ - ٦٧١.

- (١٥) انظر العلوي، الطراز ١٨٠٣ - ١٩ والخليبي، حسن التوسل، ص ٢٠٧ والنواجي، المقدمة ص ٧١ والتهانوي، الكشف ٦٧٠، ٣ - ٦٧١.
- (١٦) سورة نوح ١٣ - ١٤.
- (١٧) سورة الفاضية ١٣ - ١٤.
- (١٨) أما الترميم في الشعر، فهو أن يسجع مقاطع البيت، وكذلك التسميط، إلا أن الترميم أكثر ما يقال في بيت أو بيتين، فأما القصيدة المسطحة فإن يكون أبياتها كلها.
- (١٩) مقامات الحريري، ط ٢، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٦ م، ص ١٩.
- (٢٠) القلقشندي، صبح الأعشى، ط دار الكتب المصرية ٢، ٢٨٢ - ٢٨٣ والذي أورده الرماني في «النكت في إعجاز القرآن» أن فواصل القرآن الكريم على وجهين أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة - انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ص ٩٨.
- (٢١) سورة الفاضية ١٥ - ١٦.
- (٢٢) البزداوي، كمال البلاغة، ط السلفية بمصر، ١٣٤١ هـ، ص ١٩ - ٢٢.
- (٢٣) علي الجندي، فن الأسجاع، ص ١٣.
- (٢٤) دائرة المعارف الإسلامية ١١، ٢٩٦.
- (٢٥) مجلة «الشعر» العدد ١٢ مقال «القضية قديمة» ص ٣ - ١١ وانظر العدد ١٤ ص ٧٧.
- (٢٦) عز الدين إسماعيل، المكتوبات الأولى للثقافة العربية، ط الأديب البغدادي، وزارة الإعلام بالعراق، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م، ص ١٨.
- (٢٧) نفسه، ص ٢٠.
- (٢٨) محمد عوني عبد الرؤوف، بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف، ط الخانجي، ١٩٧٦ م، ص ٥٩ - ٦٥.
- (٢٩) دائرة المعارف الإسلامية ١١، ٢٩٥.
- (٣٠) ابن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٢ م، ١، ١٨٩ وانظر مزيداً من التفصيلات في كتاب فن الأسجاع لعلي الجندي، ص ١٣ وما بعدها.
- (٣١) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، طبعة الخانجي، ١٩٤٩ م، ص ٥١.
- (٣٢) الخافجي، سر الفصاحة، ص ١٧١.
- (٣٣) الإيضاح، ص ٣٩٣.
- (٣٤) نفسه، ص ٣٩٥ - ٣٩٦.
- (٣٥) انظر هوامش ص ٨١ من ديوان أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء للأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٦ م:
- (٣٦) ديوانه، ت: محمد عبده عزام، ط ٢، المعارف، ١٩٦٩ م، ٢، ٦٦.
- (٣٧) ديوانه، ت: محمد عبده عزام، ط ٢، دار المعارف، ١٩٧٢ م، ١، ٥٨ وفيه: «لله مرتقب في الله مرتقب».
- (٣٨) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون ١، ٧٤٤.
- (٣٩) نقد الشعر، ص ٢٢ وانظر العسكري، الصناعتين، ص ٣٩٠ - ٣٩٤ وابن رشيق، العمدة، ٢،

- ٢٦ - ٢٩ ويدوي طبانة ، معجم البلاغة العربية ، ط دار العلوم بالرياض ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ، ١ : ٣١٤ - ٣١٧ .
- (٤٠) الإيضاح ، ص ٣٩٧ .
- (٤١) ديوانه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ٢ ، دار المعارف ، ١٩٦٤ م ، ص ٨٥ .
- (٤٢) نفسه ، ص ٨٩ .
- (٤٣) نقد الشعر ، ص ٥١ وانظر ابن رشيقي ، العمدة ١٧٣ ، ١٧٦ والقلقشندي ، صبح الأعشى ٢ : ٢٨٤ ويدوي طبانة ، معجم البلاغة العربية ، ١٤١٥ : ٤١٨ .
- (٤٤) الإيضاح ، ص ٣٩٥ وانظر الحلبي ، حسن التوسل ، ص ٢٠٦ والنواحي ، مقدمة في صناعة النظم والنثر ، ص ٧٤ والتهاوني ، كشاف ... ١٠٠ ، ٦٧١ وفي لسان العرب ، مادة ، غدو ، « وقالوا ، إني لأتبه بالعشايا والعشايا ، والغداة لا تجمع على الغدايا ، ولكنهم كسروه على ذلك ليطابقوا بين لفظة ولفظ العشايا فإذا أفردوه لم يكسروه ... وقال ابن السكيت ، أرادوا جمع الغداة ، فأتبعوها العشايا للازدواج وإذا أفرد لم يجر ولكن يقال غداة وغدوات لا غير ... » .
- (٤٥) ابن فارس ، الإتياع والمزاوجة ، تحقيق كمال مصطفى ، ط السعادة ، ص ٢٨ .
- تتد به كلامنا ، أي نؤكد به ، ويروى « هو شي » يديه كلامنا .
- (٤٦) انظر ، قدامة ، نقد الشعر ، ص ٤١ - ٤٢ والعسكري ، الصناعتين ص ٢٦٧ والخفاجي ، سر الفصاحة ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .
- (٤٧) دكتور شوقي ضيف ، العصر الجاهلي ، ط ١٠ ، دار المعارف ، ص ٤٠٤ - ٤٠٩ .
- (٤٨) البيان والتبيين ٣ : ٦٥ .
- (٤٩) نفسه ، ١ : ٢٩٠ .
- (٥٠) البيان والتبيين ١ : ٤٠٨ وانظر في المصدر نفسه ما ورد في ١ : ٢٨٤ - ٢٨٧ تحت عنوان « باب آخر من الأسجاع في الكلام » وما ورد في ١ : ٢٩٧ - ٣٠٢ تحت عنوان « باب أسجاع » وفي دائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٢٩٦ أن الكتاب كالجاحظ والقالي وغيرهما قد أولعوا في وصف الجو ، ونعت الأفراد ، وغير ذلك في عبارات مسجوعة جروا على أن يعزوها إلى أعراب مجهولين . ولعل هذه المقطوعات كانت في الغالب من ابتداع اللغويين يستعينون بها على شرح الكثير من الكلمات الغامضة التي لم يكن من اليسير أن ينتظمها شعر موضوع يخضع لوزن .
- (٥١) السجع مثل الشعر ، كلامهما يعتمد على الكلمة المنقوطة لفظاً يثير الهيبة ويحدث التأثير القوي وبخاصة عند الإنسان الفطري البدائي .
- (٥٢) شوقي ضيف ، العصر الجاهلي ، ص ٤٢٣ .
- (٥٣) مجلة « الشعر » ، العدد ١٤ ، فبراير ١٩٦٥ م ، ص ٧٨ .
- (٥٤) دراسات في النقد الأدبي ، ط دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ م ، ص ٢٨ .
- (٥٥) الساميون ولغاتهم ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .
- (٥٦) العصر الجاهلي ، ص ٤٢٠ وما بعدها .
- (٥٧) انظر ما جمعه وحققه أحمد زكي صفوت من الخطب والرسائل ، مبنياً مرتباً حسب العصور في ، أ - جمهرة خطب العرب - وهو ثلاثة أجزاء ، ط الحلبي ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م .
- ب - جمهرة رسائل العرب - وهو أربعة أجزاء ، ط الحلبي ، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م .

- (٥٨) الحصري، زهر الآداب، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، الحلبي، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م، ٥٣، ٥٤.
- (٥٩) القلقشندي، صبح الأعشى ٢، ٢٧٩ - ٢٩٢ وفيه الأصل الرابع «المعرفة بالسجع» من المقصد الأول، «في الأصول التي يبنى عليها الكلام» من الطرف الثالث «في صنعة الكلام ومعرفة كينيتها إنشائه ونظمه» من الباب الأول من المقالة الأولى.
- (٦٠) دائرة المعارف الإسلامية ١١، ٢٩٧.
- (٦١) د. عبد الحكيم بلع، النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، ط الرسالة ١٩٥٥م، ص ١٤٧ ومحمود غناوي زهير، الأدب في ظل بني بويه، ط الأمانة بمصر، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، ص ٢٩٩.
- (٦٢) د. زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، ط ٢، السعادة بمصر، ص ٦٤ وما بعدها.
- (٦٣) العقاد، اللغة الشاعرة، ط دار غريب بالقاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٨ - ٣٩.
- (٦٤) د. شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ط ٣ دار المعارف، ص ١٧٠ - ١٧١.
- (٦٥) كتب محمد عبده في صحيفة الأهرام سنة ١٨٧٦م مجموعة مسجوعة من المقالات.
- (٦٦) النثر الفني في القرن الرابع ص ١٠٠.
- (٦٧) د. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط ٤، لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٦م، ٩٦، ٩٨.
- (٦٨) نشر حفني ناصف، نشر د. مهدي علام، عبد الحميد حسن، ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ص: ح.
- (٦٩) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق د. حفني محمد شرف، ط الرسالة، ١٩٦٩م، ص ١٦٥.
- (٧٠) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص ٢٦٧.
- (٧١) ابن سنان، سر الفصاحة، ص ١٦٤.
- (٧١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتز، ط استنبول، ١٩٥٤م، ص ١٠.
- (٧٢) نفسه، ص ٨.
- (٧٣) ابن الأثير، المثل السائر ١، ٢٧٧ - ٢٧٨.
- (٧٤) ابن أبي الإصبع، تحرير الخبير، تحقيق د. حفني محمد شريف، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٢هـ، ص ٤١٤ - ٤١٥ وعنه نقل القلقشندي في صبح الأعشى ٢، ٣٢٦.
- (٧٥) العلوي، الطراز ٣، ٢٨.
- (٧٦) الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٤.
- (٧٨) د. عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، ط ٣، دار الفكر العربي، ١٩٧٤م، ص ٢٢٣، وما بعدها.
- (٧٩) انظره مفصلاً في الخفاجي، سر الفصاحة ص ١٦٤، والعلوي، الطراز ٣، ١٩ - ٢١.
- (٨٠) البيان والتبيين ١، ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٨١) رواه عن الأزهرى ابن منظور في لسان العرب، مادة «سجع» وانظر ما ذكره د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، هامش ص ٤٢٠، ٤٢٢ من مصادر هذا الحديث.
- (٨٢) العلوي، الطراز ٣، ٢٠.
- (٨٣) العسكري، الصناعتين، ص ٢٦٧.

- (٨٤) الجاحظ البيان والتبيين ١، ٢٨٧.
- (٨٥) العلوي، الطراز، ٣، ٢١ - ٢٢.
- (٨٦) الجاحظ، البيان والتبيين ١، ٢٨٧.
- (٨٧) يذهب طه حسين في « من حديث الشعر والنثر »، ص ٢٥ إلى أن القرآن الكريم ليس نثراً وليس شعراً.
- (٨٨) القزويني، الإيضاح، ص ٣٩٥.
- (٨٩) سورة فصلت، ٣ - وورد في لسان العرب، مادة: فصل، (وأواخر الآيات في كتاب الله فواصل بمنزلة قوافي الشعر... وأحدتها، فاصلة وقوله عز وجل، «كتاب فصلناه» له معنيان، أحدهما، تفصيل آياته بالفواصل، والمعنى الثاني في فصلناه، بيناه، وقوله عز وجل، «آيات مفصلات» بين كل آيتين فصل، تحضي هذه وتأتي هذه بين كل آيتين مهلة، وقيل، مفصلات، مبيّنات....).
- (٩٠) النواجي، مقدمة في صناعة النظم والنثر، ص ٧٠ - ٧١.
- (٩١) الرمانى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ٩٧ - ٩٨ وقد أورد الباقلائي في إعجاز القرآن، ص ٤٠٩ - ٤١٠ كلام الرمانى بعد قوله في ص ٣٩٦ « ذكر بعض أهل الأدب والكلام... ».
- (٩٢) الباقلائي، إعجاز القرآن، ص ٨٦.
- (٩٣) نفسه، ص ٥٢.
- (٩٤) نفسه، ص ٧٥.
- (٩٥) من الآية ٧٠ من سورة طه.
- (٩٦) من الأعراف ١٢٢ والشعراء ٤٨ والصفاء ١١٤، ١٢٠.
- وانظر إعجاز القرآن، ص ٨٦ ورد الباقلائي في ص ٩٣ - ٩٤.
- (٩٧) أوردته التهانوي ١، ٦٧٣ بعد أن أسهب في عرض آراء الرمانى والباقلاني، وأتبعه بأراء الخفاجي.
- (٩٨) السيوط، الإقتان في علوم القرآن، ط ٣، الخليلي، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م، النوع التاسع والخمسون ٩٦، ٢ - ٩٧.
- (٩٩) السيوطي، الإقتان، ٩٨، ٢ - ٩٩.
- (١٠٠) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٥.
- (١٠١) ابن الأثير، الملل السائر، ١، ٢٧١.
- (١٠٢) العلوي، الطراز، ٣، ٢٧ - ٢٨.
- (١٠٣) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٦ - ١٦٧.
- (١٠٤) سورة الحاقة ٤٠ - ٤٢.
- (١٠٥) سورة الطور ٢٩.
- (١٠٦) ورد في دائرة المعارف الإسلامية ١١، ٢٩٦ « غير أن السجع الأخاذ هو القرآن ذاته لا سيما السور القديمة التي جاءت على أسلوب الكهنة في خطبهم والتي ذكرها ابن هشام، من ذلك نبوءات شمع وسطيح ».
- (١٠٧) نفسه ١١، ٢٩٧.
- (١٠٨) عصر الدول والإمارات، ط دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧١ ويقول المؤلف، إن هذا الكتاب

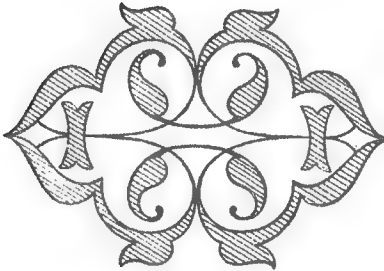
النفيس كان يدرس للناشئة في كثير من البلدان العربية في العصور السابقة وظهر من العصر الحديث، وجرى بنا أن نعود إلى دراسته لهم في المدارس الثانوية حتى نهدم بخير زاد لتقويم سلوكهم وتربيتهم تربية خلقية سديدة.

(١٠٩) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٦٧.

(١١٠) القلقشندي، صبح الأعشى، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

(١١١) أنيس المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ط ٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٦ وما بعدها.

(١١٢) ورد في لسان العرب، مادة: نسق، النسق ما جاء من الكلام على نظام واحد... والكلام إذا كان مسجعا قيل له نسق حسن... وأنسق الرجل إذا تكلم مسجعا ».



لغة المفارقة

بقلم : كلنث بروكس
ترجمة : محمد منصور أبا حسين

مهاد :

تنطوي المفارقة على تناقض ظاهري يخالف المؤلف أو المتوقع . (١) وتحدث المفارقة في المنطق (٢) ، والطبيعة (٣) ، والمعتقدات (٤) ، كما تحدث في الآداب الإنسانية (٥) ، وتطرح هذه الدراسة التي اخترت ترجمتها ، تحليلاً تطبيقياً للمفارقة على بعض النماذج الشعرية الإنجليزية التي يروم من خلالها كلنث بروكس (٦) إلى استبصار أهمية المفارقة باعتبارها «أساس اللغة الشاعرة ، لا مجرد محسن بديعي» (٧) . ولكي تعم الفائدة ، فقد أردفت الترجمة بالتعليقات اللازمة ، وعرفت بالأسماء وأشرت إلى مظان النصوص الشعرية الواردة في هذه الدراسة .

لغة المفارقة *

كلنت بوكس

القليلون منا يقبلون العبارة القائلة : إن لغة الشعر هي لغة المفارقة . فالمفارقة هي لغة الفكر والصلابة والبراعة وسرعة الخاطر ، ونادراً ما تكون لغة الروح . وإذا سلمنا بأنها سلاح مباح يمكن الإفادة منه ، أحياناً كما فعل جسترتن (Chesterton) . أو ربما نستخدمه في التعبير عن حكمة بارعة ، أو في الهجاء أيضاً (satire) الذي على الرغم من جدواه ، فإننا قطعاً غير مهينين للتسليم به كشعر ؛ فإن هذا التحيز للمفارقة يدفعنا إلى اعتبارها نتاج العقل لا العاطفة ، والحذق لا التعمق ، والمنطق لا الحدس .

ومع ذلك فإن هناك شعوراً بأنها هي اللغة الملائمة والحتمية للشعر . فالحقيقة التي يعبر عنها الشاعر لا يمكن فهمها إلا من خلال المفارقة . وذلك خلاف العالم الذي تقتضيه الحقيقة تجريد لغته من كل أثر لها . وقد أكون مغالياً في تأكيد هذه النقطة ، ولكن هذه المغالاة التي أطرحها ربما تنير بعض الجوانب المجهولة ذات الصلة بطبيعة الشعر ، والتي غالباً ما أغفلت .

ستتضح هذه النقطة من خلال إلقاء نظرة على شعر وليم وردزورث

(Wordsworth) فمع أن شعره لا يعد بالكثير من الأمثلة ، إذا أنه يفضل - عادة - أخذ الأمور أخذاً مباشراً كما يُصبر على البساطة ، أضف إلى ذلك أنه يشك في كل ما يمت إلى الفكر بصلته ؛ ومع هذا فإن قصائده النموذجية قائمة على نوع من المفارقة . فلننظر إلى قصيدته المشهورة (٢) .

يالها من أسمية ،
رائعة ، هادئة ، حرة

صَمَتَ الوقت المقدس فيها كالراهبة
الحاسبة انفاسها دهشةً ووقاراً...

ففي الوقت الذي يكون فيه الشاعر مستغرقاً في تعبد، تبدو الفتاة السائرة بجانبه على النقيض من ذلك ، وكأنما في ذلك إichاء بما يجب أن تكون عليه الفتاة : كان عليها أن تستجيب للوقت وهو في نظر الشاعر مقدس ، وأن تكون كالأسيرة ذاتها ، كالراهبة الصامته . إلا أن الفتاة تبدو أقل تعبدًا من الطبيعة الصامته نفسها . ومع ذلك :

فإن لم يرنحك هذا الجلالُ
فليس لأنك أدنى قداسة
فمنذ زمان أبيد
ثويت بقلب الخليل
وصليت في داخل المعبد
وربك معك دوماً ولم نعرف

فالمفهوم الضمني للمفارقة (الذي قد لا يعيه القارئ المتحمس) يعد ضروريا ، حتى بالنسبة لذلك القارئ . إذ كيف تتعبد الفتاة بشكل أعمق من الشاعر الواعي لذاته حينما كان يسير بجانبها ؟ السبب أنها ممتلئة بعاطفة تلقائية لكل الطبيعة وليس فقط لجانبي الجلال والعظمة فيها ، وهذا يذكرنا بتلك الآيات التي كتبها كولردج ، صديق وردزورث حيث يقول :

كلما استغرق المرء في تعبيده
ازداد حبا للأشياء جليلاً وصغيرها (٣)

فاستجابة الفتاة غير الواعي هو في الحقيقة تعبدها غير الواعي . فهي في حالة تواصل مع الطبيعة « منذ أمد » وإخلاصها الصادق لا ينقطع بخلاف إخلاص

الشاعر المتقطع والآني . كما أن المفارقة هنا لا تكتفي بتأسيس القصيدة وإنما تخبر عنها وتمنحها شكلاً جوهرياً . إلا أنها ليست جريئة ، طالما أن الشاعر هو وردزورث . إن مقارنة الأمسية بالراهبة تنطوي في واقع الأمر على أكثر من بعد واحد . فهداة الأمسية تعني بشكل جلي « التبعيد » حتى لأكثر الناس بلاهة وتبدلاً ، وهداة الأمسية تنسجم مع ملابس الراهبة . وهكذا فإن القصيدة لا تكتفي بالإيحاء بفكرة القداسة فحسب ، وإنما هي فوق ذلك تُلْمَحُ إلى مزلق احتمال الرياء الذي يتعارض مع عدم اكتراث الفتاة البرئ الذي هو رمز لديموية تعبدها الخفي .

وإمعاناً في تأكيد هذه النقطة ، فلنتأمل قصيدة وردزورث « على جسر وست منيستر » والتي أجزم أن معظم القراء يُسلمون بأنها من أكثر قصائده توفيقاً ، ومع ذلك ، فإن معظم الطلاب يواجهون صعوبة في إدراك روعتها ، إذ أن محاولة تأسيسها على نبلاها ووجدانيتها سرعان ما ينهار ، فالقصيدة على هذا المستوى لا تقول أكثر من أن المدينة في ضوء الصباح وأنها تمثل صورة جليلة ذات أثر يلامس جميع الأرواح ما عدا المتبلد منها ، وهذا القليل الذي تقوله القصيدة هو أن المدينة جميلة في ضوء الصباح وستظل كذلك . كما أن محاولة إثبات أهمية القصيدة بناءً على روعة صورها سرعان ما يتداعى : فبحث الطلاب عن صور تفصيلية لن يفضي إلى طائل : فليس ثمة تقريب لمسات واقعية ، فالشاعر في حقيقة الأمر قد جمع بكل بساطة ما تفرق من التفاصيل .

... صامته ، جرداء

سفن ، وأبراج ، وقباب ، ومسارح ، ومعابد ،
تتمدد مفتوحة على الحقول .

إننا نحصل على انطباع باهت - قمم سطوح ، وأبراج تبدو متلاذلة على مدى أفق المدينة في ضوء الصباح ، كما أن القصيدة بشكل عام مشوبة ببعض الكتابة

العادية ، وبعض المقارنات المبتذلة .

قد يتساءل القارئ : من أين إذا تستمد القصيدة قوتها؟ إنها تستمدّها فيما يظهر لي - من المفارقة التي تنبثق من خلالها القصيدة . فالمتكلم (الشاعر) في الحقيقة قد بغتته الدهشة واستطاع أن ينقل شيئاً من دهشته إلى القصيدة . فالشاعر لا يتصور أن مقدور المدينة أن تتشحّ بجمال الصباح . قد يحدث ذلك لجبل سنودون ، وسكيداو ، ومونت بلانك ، فاتشاح هذه الجبال بجمال الصباح أمر طبيعي ، أما أن يحدث ذلك لمدينة لندن القذرة المحمومة فهو أمر غريب بالنسبة للشاعر . إنها لحظة التعجب الذاهل .

فلم أرَ من قبل شمساً بهذا الجمال المشيع ،
لا في الوهاد ، ولا في الصخور ، وفوق التلال ،

« فالهواء غير الملوّث بالدخان » قد أفصح عن مدينة لم يكن الشاعر على علم بوجودها ؛
فلندن التي أنشأها الإنسان هي أيضاً جزء من الطبيعة ، مضاءة بشمس الطبيعة ومشرقة بجمال ذاتها .

والنهر ينزلق طوع هواء . . .

فالنهر أكثر الأشياء « طبيعية » يمكن أن يتخيّلها الإنسان ففيه مرونة وفيه الخط المنحني للطبيعة يقسمها . فالشاعر لم يخطر بباله معاملة هذا النهر بالذات كنهر طبيعي ، أما الآن وهو لم يزدحم بالمرآكب بعد ، ولم يأخذ مظهرًا منضبطًا فيه قسوة وآلية؛ فإنه كزهرة الدفلة أو كالجداول المائية في الجبال ، عاطل عن الفن كثير النزوات « وطبيعي » كالوردة والجداول . وتنتهي القصيدة كما تتذكرون بما يلي :

رباه ، حتى المنازل غافية

وهذا الفؤاد العظيم يغط سباتاً

فالمدينة وقت رؤية الشاعر الصباحية لها قد استحققت أن ينظر إليها ككائن

عضوي وليس كشيء آلي فقط . وهذا هو السبب في أن المجاز البالي للمنازل النائمة قد جُدد على نحو غريب . والشئ الغريب أن أبرز الأشياء التي أثار اهتمام الشاعر كانت تلك المنازل النائمة . فلدى الشاعر نزوع إلى اعتبار المنازل في عداد الأموات - آلية لا حياة فيها - فالقول بأن المنازل نائمة يعني أنها على قيد الحياة ، وأنها تشارك في حياة الطبيعة . وعلى النسق نفسه ، فإن المجاز المبتذل البالي الذي يصور مدينة كبيرة كالقلب النابض لامبراطورية ما ، تعود إليه الحياة والجدّة . ففي هذه اللحظة التي يرى الشاعر فيها المدينة في مظهر الموت ، تمكّنه من وصفها ككائن حي يختلج بالحياة التي يعرفها وهي الحياة العضوية « للطبيعة » . إنني لا أروم المغالاة والإعلاء من شأن وعي وردزورث بأهمية المفارقة . فهو في هذه القصيدة يميل كما هي عادته إلى التناول المباشر . ولكن الحالة هنا تناقضية كما هي في العديد من قصائده . كما أن وردزورث ينص في فاتحة الطبعة الثانية من ديوانه « قصائد غنائية » (Lyrical Ballads) ، على أن هدفه العام هو « إنتقاء أحداث وحالات من الحياة العامة ومعالجتها بطريقة تجعلها تبقى في الذاكرة في هيئة غير مألوقة » (١) .

كما أن كولردج قد بين في وقت لاحق هدف وردزورث مستخدماً مصطلحات تثبت بشكل جلي استثمار وردزورث مفهوم المفارقة وإفادته منه : فهو يقول : « إن وردزورث قد قطع على نفسه عهداً بأن يكون هدف كتابته منح الأشياء اليومية المألوفة سحر الجدة ، وأن يستنهض شعوراً يضاهي خوارق الطبيعة عن طريق إيقاظ العقل من سبات العادة ، وتوجيه هذا الشعور إلى جمال الدنيا المائلة أمامنا... » ، وباختصار فإن وردزورث كان على وعي تام حينما حاول أن يكشف لمستمعيه أن للأشياء الاعتيادية المألوفة خصوصيتها وتفردتها التي تجعلها غير اعتيادية وأن النثر في الواقع شعري في جوهره . فمصطلحات كولردج القائلة « بمنح الأشياء اليومية المألوفة سحر الجدة » و « إيقاظ العقل » توجي بانشغال الرومانسيين بالمدّش - المثير ، والإلهام الذي يصوغ العالم المألوف في شكل جديد . وربما يكون هذا هو سبب وجود المفارقات الرومانسية ، وللسبب ذاته تقريباً استخدم شعراء الكلاسيكية الجديدة مفهوم المفارقة . دعونا نتمعن في

أبيات بوب في « مقالة في الإنسان » :
مشئت بين العقل والجسد ؛
ولد ليموت ويُفكر ليخطئ ؛
اشبهه عقل في الجهل ؛
لا فرق ان ألح في التفكير أو اقتصر...
خلق ليعلو نصفه ؛
والنصف الآخر للسقوط ؛
رب الأشياء جميعها ؛
وهو في الوقت ذاته فريستها ؛
وهو الوحيد الذي له علم بالحقيقة ؛
قد قذف به في خطأ أبدي
هو المجد والأضحوكة ولغز العالم ! (٥)

لاشك أن المفارقة هنا تتكيء على السخرية (Irony) أكثر من اعتمادها على الإندهاش (Wonder) ، ولكن ربما يزعم بوب أنه أيضا ، يعالج الأشياء اليومية المألوفة بما فيها الإنسان ، موقظاً عقله ، مما سيحفزه على رؤية نفسه في ضوء جديد ومبهر .

وهذا فإن في شعر بوب مدهشات فريدة شأنها في ذلك شأن الآثار الواضحة للسخرية المبطنة في قصيدة وردزورث . ومن المؤكد أنه ليس ثمة ما يمنع اجتماعهما ؛ وهما في الواقع مجتمعان . فالاندهاش والسخرية ينتظمان العديد من قصائد وليم بليك وهما يتواشجان في قصيدة كولردج « البحار العجوز » . والأمثلة عديدة ومتنوعة ، إلا أنها تتباين في أسلوب التناول . فمرثية توماس جري تستخدم الأسلوب الوردزورثي النموذجي من حيث تصوير المشاهد الريفية والتأمل في حالة الفلاحين ومقارنتهم بمن هم أحسن حالا منهم . ولكننا نجد في مرثية جري ميلاً واضحاً نحو السخرية ، فالإلهام فيها سخرية أكثر منه اندهاشاً .

الجِرةُ مزدانة بالتساوير، ومثال نصفي رائع
 أن يَستردا الأنفاس؟
 وهل يستفز صوتُ الشرفِ الغبارَ الصامت؟
 أو يواسي الإطراء، إذن الموتِ الباهتة الباردة؟ (١)

لا أريد أن أسرد المزيد من الأمثلة ذات الاحتمالات، ولكنني راغب في فهمنا أن المفارقة نابعة من طبيعة لغة الشاعر. إنها لغة تلعب فيها الإيحاءات دوراً دلاليّاً فعلاً. ولا أعني أن الإيحاء مهم؛ لأنه يعطي معنىً إضافياً أو حاشية أو شيئاً خارجياً لا علاقة له بالقضية المعتبرة، وإنما أعني ألا يستعمل الشاعر، على الإطلاق، رموزاً بنفس الطريقة المتوقعة من العالم، فعلى الشاعر أن يبتكر لغته - في نطاق المعقول - خلال مسيرته الشعرية.

لقد علق ت.أ.س. اليوت على لغة الشاعر هذه قائلاً إنها «ديمومة التعديل الطفيف للغة والمقابلة المستمرة للكلمات في أسلوب جديد ومفاجئ» فهذه الخاصية اللغوية لا يمكن تفاديها في القصيدة، وإنما يمكن، فقط، توجيهها والتحكم فيها فإذا كان العالم يعمد إلى سن المصطلحات وتجميدها في رموز صارمة، فإن الشاعر على النقيض منه يسعى إلى البعثرة والتخريب. فالمصطلحات في حالة تبدل دائم يَحَوِّرُ بعضها بعضاً، منتهكة بذلك معانيها المعجمية. ولإيضاح ذلك سنورد مثلاً بسيطاً. فلنتمعن الصفات الواردة في الأبيات الأولى من قصيدة وردزورث: رائعة، هادئة، طليقة، مقدس، صامته، الحابسة أنفاسها دهشة «؛ فالتقابل (Juxtapositions) أمر متوقع لا يدعو إلى الدهشة ولكن تمنع ما يلي: الأمسية كالراهبة الحابسة أنفاسها دهشة ووقارا. فالحابسة أنفاسها دهشة، توحى بإثارة منقطعة النظر، وعلاوة على ذلك فالأمسية ليست صامته فحسب وإنما هادئة أيضاً. ليس هناك تعارض نهائي، إنه ذلك النوع من الهدوء وذلك النوع من الإثارة وإمكانية حدوثهما في آن واحد. ولكن الشاعر لا يملك مصطلحاً واحداً لوصفها. ولنفترض أن لديه هذا المصطلح الفني ذي المقاطع المتعددة

(Polysyllabic) ، فإن ذلك المصطلح لن يسعفه بحل عاجل لمشكلته . لذا عليه اللجوء إلى التعارض والتحديد .

يمكننا أيضا أن نتعامل مع المشكلة على النحو التالي : على الشاعر أن يستخدم القياس (analogies) ، فكل حالات الوجدان الأكثر شفافية « تقتضي مجازاً يعبر عنها » كما بيّن ريتشاردز . ولكن المجاز الذي يستخدمه الشاعر لا يقع على مستوى واحد ولا يكون تلاحمه تاماً . فهناك ميل دائم لمستويات المجاز ، تداخل ضروري ، تغاير وتضاد . حتى أن أكثر الشعراء مباشرة وبساطة يجد نفسه مجبراً على اللجوء إلى المفارقة أكثر مما نظن ، لو أدركنا ما يفعله الشاعر . وطالما أنني بصدد الحديث عن صعوبة مهمة الشاعر ، فإنني لا أريد أن أعطي انطباعاً بأنها مهمة أكبر من قدراته ، أو أن أزعم مدعياً أنه لن يبلغ الدقة والإتقان .

ولإيضاح ذلك نقول إن الاستعارة الشكسبيرية :

بالمحاولة المنحرفة

يؤدي الطريق المنحني إلى الاتجاه الصحيح (٧) .

قد استعملها شكسبير وفي ذهنه لعبة البولنج الإنجليزية ، التي تجري في ملعب معشوشب . وحيث إن الكرة ليست تامة التكوين ، وإنما هي بيضاوية الشكل ، فإن ذلك يعني أن اللاعب البارِع يستطيع تحقيق الهدف حسب الطريقة التي يتم بها قذف الكرة عبر المنحني . ولزيد من الإيضاح فإن الجسم الكروي علمياً يندفع نحو الهدف المباشر ، ولكن ذلك لا يعني أن اللاعب الماهر لن يتمكن من وضع الكرة البيضاوية حيث يريد ، على الرغم من عدم استدارتها . وتحدث الصعوبات عندما يختلط الأمر عليه ، فلا يفرق بين الكرة المستديرة والكرة البيضاوية . ومنذ سنوات مضت ناشدنا السيد ستوررت جيز (٨) على نحو ساذج بأن نخلص الكرة من بيضويتها ونعيد لها شكلها الدائري - ومعنى آخر أن نعامل اللغة كمجموعة رموز علمية .

وكما ذكرت أنفا ، فإنه حتى الشاعر المباشر البسيط مُجبر على المفارقة تبعاً لطبيعة أدواته ، لذا يجب ألا نُدْهش عندما نجدُ شعراء يستخدمون المفارقة بشكل واسع لتحقيق الإعجاز وبلوغ الاتقان ، واللذين يصعب تحقيقهما بدون المفارقة . ولكن هذه الطريقة كغيرها تنطوي على إخطار يجب التحسب لها وإن كانت أخطاراً غير قاتلة . فالقصيدة لا يتم تقييمها سلفاً على أنها ضحلة ، مبهرجة وعقلانية . فالمفارقة هي امتداد للغة المعتبرة ، وليس إفساداً لها .

أود أن ألفت نظر القارئ إلى المثال التالي :

قصيدة (إعلان القداسة) للشاعر جون دنّ سوف تمّدنا بمثال كاف جداً (١) فالمجاز الذي قامت عليه القصيدة (والذي يظهر انعكاسه في العنوان) ينطوي على نوع من المفارقة . فقد تجرأ الشاعر وتناول الحب الحسي كما لو كان حباً إلهياً . فليست القصيدة حول راهبين نبذا العالم وعزفاً عن إشباع غرائزهما ، كما يوحي العنوان ، وإنما عن حبيين نبذا العالم ، لكنهما لم يعزفاً عن إشباع غرائزهما ، فقد وجد كل منهما سكينه في جسد الآخر ، لذا فإن تلقيبهما بالقدّيسين مسألة شائكة . وعليه فإن القصيدة إذًا محاكاة تهكمية ساخرة بالقدّيسين ، ولكنها تهكم جاد . ذلك النوع من المحاكاة التهكمية (Parody) التي تستعصي على الإنسان الحديث المعتاد على الإجابات السهلة ، لذا فإنه يرفض قبول المفارقة في هذه القصيدة كوسيلة بلاغية جادة ، وإنما سيقبلها كحيلة رخيصة ، مما يضعه في مأزق يجب عليه فيه أن يختار بين أمرين : إما أن دنّ لم يأخذ الحب مأخذ الجد ، وإنما يستعمله في هذه القصيدة كنوع من المِران وشحن الموهبة . أو أن يعتقد أن الشاعر دنّ لم يأخذ القداسة مأخذ الجد ، وإنما هو منغمس مع شكّه في طبيعة الدوافع البشرية وفي تهكمه الفاسق .

كلا الاحتمالين غير وارد ، فقراءة القصيدة سيكشف عن جدية الشاعر دنّ وأنه يأخذ الحب مأخذ الجد ، وسيكشف أيضاً أن المفارقة هي أدواته المحتومة التي يتعذر تجنبها . ولكي نفهم ذلك بشكل واضح فإنه لا مندوحة عن قراءة القصيدة قراءة متمعنة .

تبدأ القصيدة بشكل درامي ونغمة ساخطة مُحِبطة . فالمخاطبُ في القصيدة

شخص مجهول قد يكون صديقاً يحتج على علاقة الحب . فهذا الشخص يمثل العالم الواقعي الذي يستهجن الحب ويعدّه تصنعاً سخيفاً . وهذا هو المجاز الذي تقوم عليه القصيدة ، فهذا الصديق يمثل العالم الدنيوي الذي زهد فيه المحبان . يطرح الشاعر دَنَ هذا المجاز في المقطع الأول عن طريق الإيحاء الازدراحي لصديقه فيقول :

أسخر من ارتعاشي ونقرسي ، ومن شعراتي الخمس البيضاء
واهزأ بحظي العائر ...

فالمعاني الضمنية هي :

١- لأبأس : اعتبر حبي كما لو كان داءً ، أو مرضاً إن شئت . ولكن تحدث فقط عن امراضى الأخرى عن ارتعاشي ، عن اقترابي من الشيخوخة ، وعن حظي العائر ، فلديك فرصة لشفاء تلك الأمراض ، أما أن تهْدِرَ وقتك ووقتي هباءً بالتقريع أو الاستهزاء بحبي ؛ فخير لك أن ترعى شؤونك ! اذهب وحقق لنفسك الثراء والمجد ، فماذا يضريك إن تخليت عنهما من أجل حبي . فكلا الوسيلتين الأساسيتين للنجاح الدنيوي قد لخصتاه بشكل ازدراحي صرف في البيت التالي :

أو الملك شخصياً أو وجهه الممهور على العملة .

تزلف إلى البلاط ، وانظر إلى وجه الملك هناك أو إذا شئت فانخرط في مهنة التجارة وانظر هناك إلى وجهه مضروباً على قطع العملة ، ولكن دعني لشأني .
فهذا الصراع بين العالم « الواقعي » والمحب الغارق في عالم الحب هو الذي ينتظم القصيدة ، وسيطر على المقطع الثاني حيث يبدو عذاب الحب حيويًا بالنسبة للمحب ولكنه لا يؤثر على الإطلاق في العالم الواقعي .
أي السفن التجارية أغرقتها تنهداتي ؟

فهذا الصراع قد عولج بشكل عابر في المقطع الرابع، حيث يظهر التضاد بين كلمة « تأريخ » التي تعني التاريخ المدني غير الديني ، تأريخ الأبهة والروعة ، تاريخ الملوك والأمراء ، وبين كلمة « سونيات » التي على الرغم من قلة أهميتها

تظل نفيسة ومعقدة. ويبدو الصراع مرة أخرى في آخر مقطوعة في هذه القصيدة ، ويتم حل الصراع في القصيدة عندما يتخلى المحبان عن العالم المادي ويحققان من خلال المفارقة عالماً أكثر أهمية . فالمفارقة مازالت ضمنية ومدعومة بالمجاز المهيمن : وهي الطريقة نفسها التي يفوز فيها القديس بحياة أفضل عندما زهد في هذا العالم .

قبل المضي في مناقشة تطور هذه القصيدة ، فإنه من المهم ملاحظة محتوى المقطع الثاني . إذ يعتمد الشاعر في المقطعين الثاني والثالث إلى تغيير نغمة القصيدة ، حيث يتحول الشاعر من النغمة الساخطة في بداية القصيدة إلى نغمة مغايرة في نهايتها .

يحقّق الشاعر دَنَ تغيير النغمة عن طريق ما يمكن تسميته بتحليل مجاز الحب فهو هنا ، كما هو شأنه في قصائده الأخرى ، يكشف عن درايته ووعيه بما يفعل . فالمقطوعة الثانية مليئة بتقاليد المجاز البتراكي : رياح تنهدات المحبين ، طوفان دموع المحبين . . الخ ، فهذه المبالغات في التشبيه قد تدفع الصديق المزدري غير المتدين إلى التهكم بالمحب . فالمعنى الضمني هو أن الشاعر يدرك عبثية استعارات الحب البطريركي، ولكن هل هذا أمر مهم؟ فاللغة العابثة المتوقع من الحبيبين استخدامها تشكل لب القضية التي يرويها الشاعر : لأن حبهما مهما بدا عابثاً فإنه لن يسبب لهذا العالم أي أذى . وليس ثمة ما يدعو ذلك الصديق العملي إلى القلق : فما زال هناك حروب لا بد من خوضها وقضايا لا بد من جدالها .
يوجي مطلع المقطع الثالث بأن السخرية ستستمر . فالشاعر في القصيدة يلفت انتباه صديقه إلى المخزون الضخم للعبث الذي يمكن تطبيقه على المحبين .

اعتبرها ذبابة وعُدني كذلك ،

نحن شمعتان ندفع ثمن موتنا

وأكثر من ذلك ، فإنه يمكن للحبيبين أن يستحضرا العديد من المقارنات الرائعة : فهما أكثر معرفة بموقف العالم منهما ، إلا أن الاستعارات البطريركية المبتذلة والبالية لم تعد كذلك في المقطع الثالث وإنما أصبحت لازعة وموجعة . وفي آخر

مقطع ، حيث يشبه الحبيبين بالعنقاء فإنه تشبيه جاد تتحول النعمة به من المزاج الساخر إلى نعمة حنانٍ مشاكسةٍ يمكن التحكم فيها .

فوعي الشاعر لجنون المحبين قد منح المجاز جدة ونصاعة أمكن من خلالها بيان الحالة التي يقبل بها الشاعر ذلك الجنون ، ومن ثم يهيئنا لقبول المجاز الجيد والمقصود أساساً وأخذَه مأخذ الجد إذ أنه ينتظم المقطعين الثاني والثالث في هذه القصيدة .

أما مطلع المقطع الرابع ،
« بالحب نموت إن لم نحيا به »

فإنه يحقق تأثيراً قوامه الحنان والتصميم على اتخاذ القرار . فالحيبان على استعداد للموت للالتزامهما بحبهما ، إذ لا تنقصهما التجربة أو الثقة . (لاحظ أن مجاز القديس الأساسي قد استثمر ، فالحيبان نظرا لزهدهما في الحياة ، فإن لديهما ثقة القديس المصمم على اتخاذ القرار بنبذ الحياة الدنيا ، ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة اسطورة (legend) في قوله : . . . إن كانت اسطورتنا غير جديرة بالقبر والنecش . كانت تعني في زمن الشاعر دنّ سيرة القديس) . فالحيبان على استعداد للتخلي عن فخامة التاريخ وثقله والقبول بدلاً من ذلك بالسونت التافهة والقليلة الأهمية ، فإذا كانت الجرة المحكمة الصنع ستكون مقراً وخير موضع لرماد الإنسان من أبهة ضريح بشع ، تعبر عنه الجملة الازدرائية الصامتة « قبر بمساحة نصف الأيكر » . فالعالم الذي رفضه الحبيبان يتسع ويتحول إلى شيء سوقي ويشع . بل إن المجاز يمتد إلى مدى أرحب ، فالسوينيات الجميلة لا تحتفظ برماد الحبيبين ، فحسب وإنما ستخلد الاسطورة ذكراهما ، وسيتوسل بإسميهما كل محب لكونتهما شهيدي حب .

وفي المقطع الأخير من هذه القصيدة يصبح الموضوع أكثر تعقيداً : فعندما يرفض الحبيبان الحياة فإنهما عملياً يربحان حياة أكثر ثراءً وجدةً . وهذه المفارقة قد ألمحت إليها آنفاً ، أثناء الحديث عن المجاز العنقائي . فالمفارقة في هذا المقطع الأخير تأخذ بُعداً درامياً . فلأن الحبيبين قد أصبحا راهبين فإنهما قد وجدا أنهما

لم يفقدا العالم وإنما ربعا من خلال جبهما عالمًا آخر أكثر إشراقًا وثراء . والشاعر
دَنّ لم يسمح للحبيين أن ينالا هذا الكشف بشكل سلمي ، وإنما هو شيء قد
جاهدا في سبيل الوصول إليه .

يا من قلصتما روح العالم بأجمعه ، وسقتماه في زجاج أعينكما

تمثل الصورة يدًا قوية ضاغطة . فما الذي « ساقه المحبان في عيون بعضهما »؟
إن ذلك الشيء هو الاقطار والمدن والبلاطات الملكية التي رفضاها في المقطع الأول
من القصيدة . فهذان المحبان قد أصبحا أكثر الجميع دنيوية .

تنتهي القصيدة بنغمة منتصرة ، وهذه النغمة هي نتيجة لتنامي العناصر السابقة
في القصيدة . فمن ضمن العناصر المهمة المؤدية إلى اقتناعنا بمفهوم المفارقة
النهائية هو رمز العنقاء ، الذي يحتاج بدوره إلى مزيد من الإيضاح .

فمقارنة الحبيين بالعنقاء قد ربط بشكل بارع بمقارنتين سابقتين ، إحداهما
مقارنة الحبيين بشمعتين تحترقان ، والثانية تشبيههما بالنسر والحمامة . ومقارنة
الحبيين بالعنقاء يكشف المقارنتين السابقتين : فالعنقاء طائر ، وفي نفس الوقت
يحترق كالشمعة . كما نجد في هذه القصيدة سلسلة مختارة من الموضوعات
الأخرى : فرمز العنقاء ينبثق من خلال التيار الطبيعي للايحاءات : فالمحب يلهج
بأول ما يعن له من مقارنة في لحظة إحساسه بالإحباط « ادعنا ما شئت » ،
فمقارنتهما بالعنقاء أمر غريب وغير مألوف على الإطلاق .

إن هذه المقارنة التي عثر عليها الشاعر بشكل خاطف ، هي التي يعمل الشاعر
على توظيفها في القصيدة . فكما أن العنقاء ليست شيئين منفصلين وإنما شيئاً
واحداً ، « فنحن أيضاً شيء واحد ، ونحن ذلك الشيء » ، والعنقاء تحترق ولكنها
ليست كالشمعة التي تستهلك نفسها احتراقاً ، وإنما تحترق لتولد ثانية من
احتراقها ، فموتها حياتها : « نموت ونحيا كالعنقاء ... » فالشاعر ، عملياً ،
يبرر التماثل الرائع . ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر كان مصطلح
« نموت » دالاً على ممارسة الحبيين للجنس - وبعد هذا يصبحان شيئاً واحداً .
فجبهما لم يستهلكه الشبق ، مما يجعلهما جديرين بلقب الراهبين ، فجبهما أشبه

شيء بالعناء . أرجو ألا أكون قد حَوَّرتُ معنى الفعل « نموت » . فالمعنى الذي ذكرته قد كَثُرَ استعماله بشكل واضح في أدبيات تلك الفترة ، فقد استعمله شكسبير للغرض نفسه ، وكذلك فعل دريدن^(١٠) . وعلى أية حال ، فلا اعتقد أنني قد غاليت في إبرازه . فالكلمة في القصيدة تحتل موقعاً حساساً . إذ ان الانتقال إلى المقطع التالي في القصيدة يركز على موقع كلمة « نموت » .

بالحب نموت إن لم نحيا به -
وإن كانت اسطورتنا غير جديدة بالقبر

ولعل من الأهمية ألا يتعارض المعنى الثانوي للفعل « نموت » مع المعاني الأخرى لهذه الكلمة ؛ فالشاعر يقول « فموتنا هو في الواقع حياة أفضل » ، وفي مقدورنا مقايضة الموت (الحب) بالحياة (العالم) ؛ لان ذلك الموت هو تحقيق للحياة ، وحيث إن هذا المرء لا يتوقع أن يعيش بالحب ، فإنه يتوقع ويريد أن يموت بالحب « وهو يقول في الفقرة أيضا « إننا نستطيع التخلي عن الدنيا ؛ لأن حبنا ليس دنيويا ؛ ولأن حبنا ليس مجرد شهوة ، فإنه يمكننا التخلي عن التراث والسلطة ؛ ولأن حبنا يتجاوز مرحلة الإشباع فنحن معجزة صغيرة ، إننا راهبا الحب » . وهذه الفقرة بسخريتها الرقيقة وواقعيته تدعم المفارقة الرائعة في نهاية القصيدة . هناك عصر إضافي يعمل على تطوير الأثر والمحافظة عليه . فالقصيدة مثال للموقف الذي تؤسسه . إنها التأسيس والوعي في آن واحد . فالشاعر قد بنى أمام أعيننا في ثنايا القصيدة « الغرفة الجميلة » التي يقول إن الحببيين سينعمان بالسعادة فيها . فالقصيدة جرة بارعة الصنع تحوي رماد الحببيين . ولن ينتقص من قدرها مقارنتها بقبر الأمير البالغ نصف ايكرو . . .

ما مدى أهمية هذه المفارقات ؟ كان باستطاعة الشاعر دَنَ أن يقول بشكل مباشر « الكوخ يكفي مع الحب » قصيدته « إعلان القداسة » تتضمن هذه الفكرة السامية ، بل كان في إمكانه أن يكون مباشراً ويقلد الأبيات الغنائية التي تقول « سوف نبني عشاً حلواً في مكان ما في الغرب ، وتدع العالم لشأنه » .

ان هذه أهمية القصيدة تفس هذه الملاحظات وتزيد عليها ليس في جلالها فحسب وإنما في براعة سبكها .

إن الأسلوب الوحيد في هذه القصيدة الذي يمكن للشاعر أن يعرض من خلاله فكرته هو أسلوب المفارقة . ربما تكون المباشرة أكثر إغراء ، ولكنها تضعف وتشوه فكرة القصيدة . فالعبارة السابقة قد تبدو أقل غرابة لو أننا لاحظنا أن الأمور المهمة والعديدة التي أراد الشاعر أن يقولها ، قد تحققت عن طريق المفارقة : فمعظم لغة المحبين تصاغ على هذه الشاكلة - وكذلك معظم لغة الدين - « من أراد أن ينقذ حياته فلا بد أن يفقدها » ، « الأخير سيكون الأول » . إن الرؤيا الجديرة بكتابة قصيدة ما لا بد أن تصاغ بأسلوب المفارقة . فلو خلت قصيدة الشاعر دن من المفارقة التي تشتمل على تلازم ثنائي بين السخرية والإندهاش ، لظهرت قصيدته مهلهلة النسيج ، واضمحلت إلى حقائق بيولوجية واجتماعية واقتصادية . فعليك أن تتأمل ماذا يحدث لو نظرنا إلى الحبيين في قصيدة دن نظرة علمية ، خالية من الخوارق الطبيعية التي يعزوها الشاعر إليهما وتتساءل : ماذا سيحدث للحيبين في مسرحية روميو وجوليت لشكسبير ؟ ، فهو قد استعمل المجاز نفسه الذي وظفه دن في قصيدته ، ففي أول محادثة للحيبين في روميو وجوليت ، يتخذان من التشاكل بين المحب والحج إلى الأراضي المقدسة لعبة بينهما . تقول جوليت :

لأن اللقيدين أياد يُمكن للحجاج ملامستها
فإن انطباق الكفين على بعضهما يشكل قبلة يد مقدسة . (١١)

فلو نظرنا إلى الحبيين نظرة علمية خالية من « المفارقة » فإنهما سيصبحان حيوانات ألدوس هكسلي « تفرق بصمت كف على كف » (١٢) . تبدو مخيلة الشاعر دن ، على ضوء مقاييسنا المعاصرة ، مسكونة بهاجس التوحد . فالطريقة التي يصبح فيها المحبان شيئاً واحداً هي الطريقة ذاتها التي تتحد فيها الروح بالحق (١٣) . وكما رأينا فغالباً ما يحل أحد طرفي التوحد

كمجاز محل الآخر . وربما لا يكون تخريباً بعيد الاحتمال . إن فكريتي التوحد السابقتين هما استعارتان مجازيتان للتوحد الذي تحققه المخيلة المبدعة ؛ ولأن هذا الصهر غير منطقي ، فإنه يبدو مناقضاً للعلم ومجافياً للسليقة . ففكرة التوحد تصهر التنافر والتعارض . وقد أعطانا كولردج الوصف الكلاسيكي لطبيعة المفارقة وسطوتها . فهي « تتجلى في توازن أو تصالح الأفكار المتعارضة والمتنابهة بين التماثل والتباين ، بين المطلق والمقيد ، بين الفكرة والصورة ، بين الشخص وبدله ، بين حالة عاطفية خارجة على المؤلف وبين انضباط تام... »^(١٤) فهذه العبارات الرائعة والكاشفة ، هي في حد ذاتها سلسلة من المفارقات .

ويبدو أن كولردج لم يجد غير هذه الطريقة لوصف ما تحققه المخيلة المبدعة . ومن الغريب أن شكسبير قد أعطى وصفاً موازياً لعبارة كولردج في إحدى قصائده .

ارتبك العقل إذ رأى
الانقسام التاماً ، وإن ظل منشطراً
فالبسيط فعلاً معقد (١٥) .

إنني لا أعرف ما الذي تمجّده قصيدة « العنقاء والسلحفاة » . ربما تكون احتفاءً بزواج السيد جون سلزبوري وأرسولا ستانلي ، أو أن العنقاء هي لوسي . كوتيسة بدفورد ، أو ربما تكون هذه القصيدة مجرد مقالة عن الحب الإفلاطوني . وطالما أن الباحثين غير متأكدين ، فإن الاستشهاد بهذه القصيدة في هذه الدراسة لن يؤدي إلى أي ضرر . فالقصيدة تحتوي على « مثال لذلك السحر الأسر الذي ندب كولردج نفسه لوصفه .

احبا كإنسين لكن جوهرهما واحدا
حبيبان ملتئمان وإن أفردا
فالتعدد أفناه الحب
والقلوب متقاربة وإن تناءت

إذ لا يمكن رؤية الفراغ أو المسافة
بين السلف وملكته
ولكنهما مدهشان . . .
فالملكىة قد ذهلت
لأن الأشياء لم تعد نفسها
طبيعة واحدة بإسمين .
فلم يعدا اثنين أو واحداً

وهذا صحيح ، فطبيعتهما واحدة ، غير مجزأة ولكنها ثنائية التسمية . والآن ،
ومع تعدد العلوم فقد تعددت المسميات ، وإذا كان الشاعر يريد أن يكون
صادقاً مع شعره ، فعليه ألا يصنف الأشياء كاثنين أو كواحد ، وإنما عليه أن يلجأ
إلى المفارقة ، إذ هو الحل الوحيد . فالصعوبة قد استفحلت منذ وقت شكسبير .
فالشاعر الرعديد عندما تواجهه اشكالية الطبيعة الواحدة ذات الاسمين ، فإنه
غالباً ما يحجم عن التعامل معها . فتأريخ الشعر منذ وقت درايدن إلي وقتنا
الحاضر يمكن وصفه بأنه التزام نصفي غير تام . ففي قصيدة شكسبير التي « يرتبك
فيها العقل » بسبب توحيد العنقاء والسلفاء ، يسترد العقل رشده ليقر بقصوره :
للحب عقل وليس للعقل حب
وإذا كانت الأشياء تتجزأ ، فيمكنها البقاء مجتمعة .
ولأن العقل قد اعترف بقصوره فإنه سيواصل اللهج بالمرثية الجميلة التي تنتهي
بها القصيدة :

الجمال والحقيقة والندرة ،
والمنّة الالهية بكل بساطتها
تهجع هاهنا رماداً حوته الجرة
فالموت الآن هو عش العنقاء
وقلب السلفاة الوفي يهجع خالداً . . .
ربما تتراءى الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة

وربما يختال الجمال تيهاً ولكنه ليس الجمال الحق
فالحقيقة والجمال قد دفنا
فليلذ بهذه الجرة الصادقون والعادلون
وليعلو الدعاء من أجل هذين الطائرين الميتين .

وحيث إنني قد اخترت قصيدة دنّ لهذه الدراسة ، فإن إضافة
ملاحظة أخيرة لن يكون أمراً غريباً : فالجرة التي تحوي رماد العنقاء
هي كجرة دنّ المصنوعة بحذق في قصيدته التي تحوي الرماد العنقائي
للحبيبين ، فالجرة هي القصيدة نفسها . وهناك جرة تنضاف إلى ما
ذكرناه هي أغنية إلى جرة إغريقية للشاعر كيتس ، وقد اشتملت
على الحقيقة والجمال كما يراه كيتس . كما اشتملت جرة شكسبير
على « الجمال والحقيقة والندرة » . ويبدو أن كل الجرار المحكمة
الصنع تحتوي على رماد العنقاء . فالجرار لم يكن القصد منها أن تكون
نُصبا تذكارية فقط كما يبدو لاساتذة الأدب أحيانا ، فالعنقاء تنهض
من رمادها ، ويفترض منها أن تفعل ذلك ، ولكنها لن تنهض لمجرد
غربلتنا للرماد ولمجرد فحص وقياس محتواه الكيميائي . يجب أن
نكون مهئين لقبول مفارقة المخيلة نفسها ، وإلا فإن « الجمال
والحقيقة والندرة » ستبقى في الرماد ولن نحصل من جراء جهدنا على
شيء سوى الرماد .

إعلان القداسة

أمسك عليك بحق الرب لسانك ودعني أحب
 واسخر من ارتعاشي ونقرسي
 وشعراتي الخمس البيضاء ، أو إهزأ بحظي العاثر .
 فبالمال يحسن حالك وتقتني الفن ليسمو عقلك
 فانهج طريقاً أو احصل على سكن
 وبجل ذا السعادة والفضيلة ، أو الملك شخصياً أو وجهه الممهور على العملة
 وتأمل فيما تريد أن توافق عليه ، ولكن دعني أحب .
 وأسفاه ، وأسفاه من ذا الذي جرّحه حبي
 وأي السفن التجارية أغرقتها تنهداتي ؟
 ومن ذا الذي يزعم أن دموعي قد اجتاحت أرضه ؟
 ومتى تسببت برودتي في إزالة النبع ؟
 ومتى أضافت الحمى الساكنة أوردتي ضحية أخرى إلى قائمة الطاعون ؟
 الجنود يجدون الحروب ، والمحامون يجدون
 أشخاصاً هاجسهم القانون ودافعهم الشجار
 وعلى الرغم من ذلك فإننا نحب

ادعنا ما شئت ، فقد صاغنا الحب
 اعتبرها ذبابة وعدّني كذلك
 فنحن شموع أيضاً
 ندفع ثمن موتنا
 وفي أنفسنا وجدنا النسر والحمامة .
 فلغز العنقاء يصبح أكثر مهارة بسببنا
 فنحن الاثنان ، وما نحن إلا واحداً ، نكون العنقاء

ففي هذا الشيء المحايد يجتمع الجنسَان
 نموت ونبعث كالنعقاء ، ويسبب ذلك
 نشبت غموضنا بهذا الحب
 نموت بالحب إن لم نحيا به ،
 وإن كانت أسطورتنا غير جديرة بالنعش والقبر
 فسوف تكون جديرة بالشعر ،
 وإن لم نحظ بموقع في التاريخ
 فلننا سنبنِي في القصيدة غرَفًا جميلة ،
 وجرة محكمة الصنع لتصبح برمادها
 أفضل من قبر يحتل نصف أيكر
 وبسبب هذه الترنيمات فقد قبل الجميع قداستنا من أجل الحب
 فاستحضرانا ، يا من توقيرهما للحب جعل أحدهما صومعةً للآخر
 ويا من كان الحب لهما سلاماً فانقلب غضباً
 ويا من قلصتما روح العالم وسقتماه في زجاج أعينكما
 (فالمرايا والعذال قد جعلوا قد جعلوا منكم مثالا)
 تستجدي الأقطار والمدن والبلاطات الملكية نموذجاً لحبكما

العليقات على المهاد

(١) Oxford English Dictionary ,2nd ed. , sv PARADOX

ولم يجمع مترجمو كلمة (Paradox) على لفظة بعينها فهي «التناقض» ، عند جبرا إبراهيم جبرا ، الأديب وصناعته . (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٣م) ص ٢٨٦ . وهي « المفارقة الضدية » عند كمال أبو ديب ، في الشعرية (بيروت : مؤسسة الأبحاث ١٩٨٧م) ص ١٠٢ . وهي « جدل الأضداد » عند أديب ذياب . جدل الأضداد في الأحوال الصوفية . مجلة دراسات ، م ١٣ ، العدد ٤ ، شعبان ١٣٠٦ هـ ، ص ١٩٥ .

(٢) مثال على المفارقة المنطقية ، كأن يخبرك شخص ما بأنه يكذب عليك . فهل ما يقوله حقيقة أم كذبا ؟

- (٣) المفارقة في الطبعة تظهر في (البلاطيوس PLATYPUS) ثدي يضع بيضا .
 (٤) انظر بعض النماذج الصوفية المشتعلة على المفارقات ،
 A . E. Affifi *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. (Lahore: M. Sahraf, 1979) p.12
 وانظر أديب نايف ذياب « جدل الأضداد في الأحوال الصوفية » . مجلة دراسات ، المجلد الثالث عشر ، العدد الرابع ، شعبان ١٤٠٦ هـ ص ١٩٥ - ٢١٤ .
 (٥) لمعرفة بعض النماذج الشعرية العربية الحديثة المشتعلة على المفارقة انظر ،
 Salma Khadra Jayyussi . *Trends and Movements In Modern Arabic Poetry*. (Leiden : E. J. Brill, 1977) Vol. 2 p. 681- 683
 (٦) كلنث بروكس (Cleanth Brooks) (١٩٠٦ -) أكاديمي وناقد ومحضر أدبي أمريكي ، أسهمت أعماله النقدية في تأسيس المدرسة النقدية الجديدة في أمريكا . صنف عدداً من الكتب والدراسات النقدية . من ضمنها :
 A Short History of Literary Criticism . London : Routledge & Keegan Paul, 1957 .
 Well Wrought Urn : Studies in Structures of Poetry. rev . ed
 London : Dobson, 1968.
 (٧) مجدي وهبة ، معجم مصطلحات الأدب . (بيروت . مكتبة لبنان ١٩٧٤ م) ص ٣٨١ .

التعليقات على النص المرمم

@ Brooks, C. 1942. A Th language of paradox" . In 20 the Century Literary Criticism, ed. D. Lodge., 292 - 305. New York Longman. 1972

- (١) جلبرت كبث جسترتن (١٨٧٤ - ١٩٣٦) مؤلف وناقد إنجليزي ، عرف بأسلوبه الشعري الفناي ، له ولع بالمفارقة ، وكتب عدداً من القصائد والقصص القصيرة والروايات . تشجب مقالات الشرور الأخلاقية والسياسية في عصره .
 (٢) انظر هذه القصيدة في :
 W. Wordsworth . *Poems in two Volumes*. (London : D. Natt in the Strand 1897) P. 118.

(٣) انظر قصيدة كولردج في :

Samuel Taylor Coleridge. *The complete Works*. (Oxford : Clarendon Press 1912) P. 186

(4) W. Wordsworth, *Wordsworth's Preface to Lyrical Ballads* ed., (٤)

we by : W. J. O.

(Westport, CT : Greenwood Press P. 1.

(5) Alexander Pope. *An Essay on Man*, 1734. Ed., S.P. Mesnston, London 1969

(6) Thomas Gray. *The Poems of Thomas Gray*. (London : Longman (٦)

1989) p. 103

وقد ترجم هذه القصيدة عدد من الأدباء من بينهم الشاعرة نازك الملائكة .
ديوان نازك الملائكة . (بيروت : دار العودة ١٩٨٦) ج ١ ، ص ٦٧٥ . على النحو
التالي :

ليت شعري ماذا تقول التماثيل ليت؟ وما غنى الأقواس؟
ألها أن ترد للكائن الحي إذا مات خامد الأنفاس؟
وهتاف المديح هل هو يوماً بالغ مسموع الحمام القاسي؟
ونفاق الأحياء هل يمنح الأجداث والموت رعشة الإحساس؟

على الرغم من روعة الترجمة وشاعريتها ، فإنني قد التزمت بالنص للمحافظة على لغة
الشاعر الخاصة إضافة إلى أن هذه الدراسة تحتوي على عدد من الجرار (urns)
الشعرية كما يحلو لكنتش بروكس نعتها . وقد أسقطت الشاعرة نازك جرة جرى
من ترجمتها وأحلت مكانها « الأقواس » .

(7) Hamlet, act 2, sc. 1, Line 65. (٧)

ستيورت جيز (Stewart Chase) ، أحد الاقتصاديين الأمريكيين . (٨)

جان دن (١٥٧٢-١٦٣١م) شاعر إنجليزي ميتافيزيقي . يلتزم الجدل والمجاز المعقد (٩)

في قصائده الدينية والغزلية . انظر هذه القصيدة في :

John Donne. *The Poems of John Donne*. (Oxford : Clarendon Press 1912) P. 14.

- (١٠) جان درايدن (John Dryden) (١٦٣١ - ١٧٠٠ م) شاعر وكاتب مسرحي . يعد أب روحياً للنقد الإنجليزي .
- (١١) *Romeo & Juliet, act, I, sc. 5, line*
- الدوس هكسلي (Aldous Huxley) (١٨٩٤ - ١٩٦٣ م) روائي إنجليزي . تعلق
- (١٢) في
- أواخر حياته بالموقف العرفاني (mysticism) .
- (١٣) حول فكرة التوحد عند السرياليين انظر جبرا إبراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩) ص ١٣٥ - ١٣٦ .
- وحول شطح التوحد في الموقف الصوفي انظر : عبد الرحمن بدوي . شطحات الصوفية الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٨٧ م .
- (١٤) *Coleridge, biographia literaria (1817) Chapt. XIV*
- (15) *Shakespear. The Poms. (London: Lippinett Co., 1938 P. 330*

أبو علي الحازمي و الوحدة في العمل الشعري بين القدماء والمحدثين

للأستاذ وصفي علي حرب

١ قضية الوحدة في العمل الشعري قضية على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعالج ناحية من أهم نواحي الصياغة والفنية في الشعر ، هذه الناحية التي شغلت النقاد القدماء ، كما أنها ما تزال تشغل النقد والنقاد في هذا العصر الحديث .

ويرى أكثر نقاد هذا العصر أن نظرة النقاد العرب القدماء إلى موضوع الوحدة في العمل الشعري إنما كانت تنحدر نحو « وحدة البيت » لا وحدة القصيدة .

أبو علي الحافى والوحدة في العمل الشعري بين القدماء والمحدثين

ومعنى وحدة البيت : استقلاله بمعناه وقيامه بنفسه من غير احتياج إلى ما سبقه وما يأتي بعده من الأبيات ، وقد بنوا هذا الاعتقاد على حقيقتين اثنتين ، أولاهما : ما هدتهم إليه نظراتهم الخاصة في مجمل الشعر العربي القديم الذي وصل إلينا ، وبروز هذه السمة فيه . والحقيقة الثانية : بعض الأقوال والآراء التي تنافلتها الكتب عن بعض النقاد القدماء ، أمثال قدامة بن جعفر ، وأبي هلال العسكري ، وابن رشيق القيرواني وغيرهم من النقاد المتقدمين والمتأخرين .

والذي يؤسف له أن من النقاد المعاصرين من ذهب إلى التعميم باتهام أولئك النقاد القدماء ، بعدم فهمهم لموضوع الوحدة في العمل الشعري ، أو الوحدة الفنية في القصيدة .

ونحن إذ نسلم باتجاه أكثر النقاد العرب إلى مقياس الشعر بمقياس وحدة البيت في القصيدة الواحدة على وحدة العمل الشعري كله ، فإننا لا نميل إلى تحميل النقاد القدماء بعامتهم مسؤولية ذلك ، بل نبادر بالقول : إن من أولئك النقاد القدماء من كان أسبق بأرائه حول هذا الموضوع من نقاد العصر الحديث .

قدما تحدث قدامة بن جعفر عن عيب من عيوب الإئتلاف سماه « المتبور » وهو : أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد ، فيقطعه بالقافية ، ويتمه في البيت الثاني ، ومثل لذلك بقول عروة بن الورد :

فلو كاليوم كان عليّ أمري ومن لك بالتدبر في الأمور

فهذا البيت - كما قال - ليس قائما بنفسه في المعنى ، ولكن أتى بالبيت الثاني بتمامه

فقال :

إذاً الملكة عصمة أم وهب على ماكان من حسك الصدور^(٢)

ولا شك أن في بيتي عروة المذكورين نوعا من الاتصال والتماسك ، ولكن قدامة لا يعجبه هذا الاتصال بينهما فيجعله مما يعاب به الشعر والشاعر . ولم يكن قدامة منفردا في هذا الموقف ، إذ نجد من البلاغيين والنقاد من تابعه في هذا الرأي ، كما هو الحال عند أبي هلال العسكري ، الذي وقف من موضوع الوحدة موقف قدامة فجعل وحدة البيت مقياساً للوحدة . وعدّ احتياج البيت إلى ما بعده ليكمل معناه عيبا من العيوب التي ينبغي أن يتجنبها الشاعر ، وسمى ذلك العيب « التضمين » وهو : أن يكون البيت

الأول محتاجا إلى الأخير ، كقول الشاعر :

كأن القلب ليلة قيل يغدي بليلي العامرية أو يُسراح
قطاة غرّها شرك فباتت تجاذبه وقد علق الجناح

فلم يتم المعنى في البيت الأول حتى أتته في البيت الثاني ، وهو قبيح .^(٣)

وإن كنا بدأنا بموقف قدامة وأبي هلال من موضوع الوحدة ، فلأنهما عالمان متخصصان في النقد الأدبي ، وفي الحقيقة ، فقد سبقهما إلى تقرير هذا الرأي الخليل ابن أحمد الفراهيدي الذي عد احتياج البيت إلى ما قبله وما بعده ليتم معناه عيبا من عيوب الشعر سماه « المعازلة » ومثل له بقول النابغة الذبياني :

وهم وردوا الجفار على تميم وهم أصحاب يوم عكاظ إلي
شهدت لهم مواطن صادقات شهدن لهم بحسن الظن مني

وقد نظر في تسمية هذا العيب بالمعازلة إلى المعنى اللغوي لهذه الكلمة ، وهو التداخل والتراكب والنشوب ، فكأن البيت الأول من هذين البيتين متعلق أشد بتعلق بالبيت الذي يليه . فقد قطع القافية على « إلي » وجاء بخبر إن في مطلع البيت التالي^(٤) .

وإن كانت هذه النظرة هي الغالبة لدى النقاد القدماء فإن منهم من اتجه اتجاهاً آخر في مفهوم « الوحدة » . وإن كنا نجد من بين النقاد والقدماء من يميل إلى تفضيل وحدة البيت على وحدة القصيدة ، كما رأينا عند قدامة وأبي هلال ، وكما سنرى عند ابن رشيق عما قليل ، فإننا إلى جانب ذلك نجد نظرة أخرى تتجه إلى تحقيق نوع من ائتلاف القصيدة وتماسكها ، ولكن من خلال تعدد أجزائها وموضوعاتها ، ونجد من النقاد القدماء ، من يطالب بتحقيق هذا التلاحم بين أجزاء القصيدة الواحدة إلى جانب وحدة أجزاء البيت الواحد منها ، فتركز مفهومهم لوحدة العمل الشعري على الربط بين أجزائه وأغراضه المختلفة ، أو تحسين الوصل بين أقسامه ، بحيث لا يبدو الانتقال من غرض إلى آخر مفاجئاً أو متوتر الصلة عما قبله وبعده ، وحتى تبدو القصيدة متماسكة مترابطة كأنها الجسد الواحد ، أو الخطبة البليغة والرسالة المسبوكة المحكمة .

وكان منهج القصيدة العربية القديمة في الغالب أن تستهل بالأطلال فالنسيب فوصف الرحلة والراحلة وما في ذلك من متاعب ومشاق ، ثم المدح إن كانت القصيدة مدحاً ، أو الغرض الرئيسي التي قيلت من أجله . والشاعر المجود - عند ابن قتيبة - من سلك هذه الأساليب وعدل بين هذه الأقسام فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر ، ولم

يطل فيمل السامعين ، ولم يقطع وبالنفوس ظمأً إلى المزيد .^(٥)

وكان مذهب الفحول الأوائل من الشعراء في قصائدهم هو الانتقال المفاجئ من غرض إلى غرض ، كأن يقول (دع ذا) أو (عدّ عما ترى) أو (عدّ عن كذا) وما شابه ذلك من عبارات . ولا شك أن مثل هذا الانتقال يقطع أوصال القصيدة ، ويبعثر أجزائها ، ويظهرها بشكل تبدو معه وكأنها قطع أو تنف من الأبيات ضمت إلى بعضها البعض دون أدنى علاقة أو مناسبة فنية بينها .

ولم يرض كثير من النقاد العرب عن هذا الانتقال المفاجئ من موضوع إلى موضوع في العمل الشعري ، وعن هذا التفكك بين أجزاء القصيدة . فأجود الشعر عند الجاحظ ما كان « متلاحم الأجزاء ، سهل الخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغا واحداً ، وسُبك سبكاً واحداً ، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان » .^(٦)

فإذا وصلنا إلى أبي علي الحاتمي وهو أحد أعلام البلاغة والنقد في القرن الرابع الهجري فسنجد عنده أفكاراً صريحة تتحدث عن وحدة العمل الشعري ، وهذا صريح عبارته في فهمه لمعنى الوحدة وضرورة توافرها في الأعمال الشعرية : (ومن سبيل الشاعر أن يتحرى لقصيدته أحسن الابتداء ، كما يتحرى لها أحسن الانتهاء عند بلوغ حاجته ، وأن يجعل افتتاح كلامه أحسن ما يستطيعه لفظاً ومعنى . وأن يتدعى قصيدته بما شاكل المعنى الذي قصد له . فإن أبا نواس لو كان معاتباً بقوله :

أربع البلى إن الخشوع لبادي عليك وإني لم أخنك ودادي

أو مستبطاً ، لم يُستَهْجَن ابتداءه هذا ... لأن كل صنف من صنوف القول يقتضي نوعاً من أنواع الابتداء ، وضرباً من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره ... فينبغي للمادح المستمع أن يفتتح شعره بما يكون دالاً على غرضه ومشيراً إلى مراده .^(٧)

ويوقفنا هذا الكلام على رأي الحاتمي في وحدة الغرض أو وحدة الموضوع بصراحة ، فإذا أمعنا النظر في هذا الكلام استطعنا أن نفيذ منه الحقائق التالية :

١ - أن للقصيدة بداية ونهاية ، وبين البداية والنهاية ما يبلغ به الشاعر حاجته ، وهذا يعني أن لها مقدمة وعرضاً وخاتمة .

٢ - أن تكون القصيدة كلها على نسق واحد في جودة اللفظ والمعنى .

٣ - أن لكل كلام افتتاحاً يناسبه ولا يصلح لغيره ، فافتتاح المدح غير افتتاح العتاب ، وافتتاح العتاب غير افتتاح الاستبطاء ... الخ .

٤ - أن يكون أول الكلام منبأً عن غرض القائل مشيراً إلى مراده ، ومعنى ذلك أن تكون القصيدة مخصصة بغرض واحد أو بموضوع واحد منذ أول بيت منها ، بحيث يكون هذا البيت مقدمة للقصيدة ، مشيراً إلى مراد الشاعر فيها ، دالاً على غرضه منها وذلك يعني أن يكون الابتداء غير خارج في غرضه ومعناه عن سائر القصيدة ، وهذا يستلزم بالضرورة ترك الاستهلال بالأطلال أو النسيب أو ما شابههما مما لا علاقة له بموضوع القصيدة .

٥ - أن الخاتمي قد خصّ بكلامه قصيدة المدح . ويبدو لنا أن هذا التخصيص إنما كان على سبيل التمثيل ، وسبب ذلك غلبة هذا النوع على الشعر العربي ، ومع ذلك نجده يقف هذا الموقف من قصيدة الرثاء أيضاً ، فيقول : إن من أحسن ما ابتدأ به شاعر قصيدته ، ونطق به على المذهب الذي ذهب إليه منها ، فأشعر بمواده في أول بيت منها ، أوس بن حجر في مراثيه :

أيها النفس أجهلي جزعا إن الذي تحذرين قد وقعا
إن الذي جمع الشجاعة والنجد ة والحزم والندى جُمعا
الألمعي الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا^(٨)

ثم قال - أعني الخاتمي - إن ممن يجري وأوس بن حجر في مضمار واحد من المحدثين أبا تمام في قوله مبتدئاً مراثية :

أصم بك الناعي وإن كان أصمعا وأصبح مغني الجود بعدك بلقعا^(٩)

فعلى الشاعر إذن أن يتدعى قصيدته بما يدل على غرضه منها ، وأن يتناول موضوعه مصافحة من غير أن يقدم له بشيء من المقدمات التقليدية المعهودة في القصيدة العربية .

ولا شك أن اختصاص القصيدة بغرض أو بموضوع واحد يؤدي إلى خلوصها من الأفكار المختلفة التي لا علاقة لها بالموضوع والتي لا تخدم الغرض الأساسي ، وبالتالي تخلصها من الاستطرادات المعروفة التي تدل على تعدد أفكار الشاعر وتقلها .

وذلك يستدعي بالضرورة كَفّ النقاد عن الخوض فيما يسمونه الخرج أو التخلص من غرض إلى آخر ، كالخروج من بكاء الأطلال إلى النسيب ، ومن النسيب إلى وصف الرحلة أو إلى غير ذلك ثم الغرض الرئيسي من القصيدة ، ويجعلهم يبحثون عن حُسن الربط بين الأفكار الجزئية وعن تسلسل هذه الأفكار وصولاً إلى الفكرة الرئيسة في القصيدة ، بمعنى أن يؤدي البيت الأول الذي هو بمثابة المقدمة - لأنه يشير إلى الغرض

مجرد إشارة - إلى حاجة الشاعر أو غايته ، فإذا بلغ هذه الغاية ختم قصيدته بخاتمة حسنة .

على أن تعبيرات الخاقاني في أجزاء القصيدة تماثل رأي أرسطو في ترتيب الأجزاء في حديثه عن وحدة الفعل في الملحمة والمأساة ، فهو يرى أنه ينبغي أن يكون للفعل بداية ووسط ونهاية ، لأنه إذا كان واحداً وتاماً كالكاثر الحَيّ أنتج اللذة الخاصة به .(١٠)

ولا يخفى أن الخاقاني قد فهم معنى الوحدة عند أرسطو فهما صحيحا ، وربما انفرد بهذا الفهم من دون سائر النقاد العرب حتى عصره . فهو يريد للقصيدة أن تكون كلاً متماسكاً ، ولهذا الكل أجزاء هي الابتداء والوسط أو ما يبلغ به الشاعر حاجته بحسب تعبيره ، ثم بعد ذلك الخاتمة أو الانتهاء .

والقول عند الخاقاني ينبغي أن يكون متجانساً أيضاً ، والأفكار متناسبة تدور حول غرض واحد منذ المقدمة حتى الخاتمة . فليس من المستحسن أن يقول الشاعر قصيدة في المدح مثلاً فيبدوها بشيء لا يناسب هذا الغرض ، كالبدء بما يشاكل العتاب أو الاستبطاء أو غير ذلك من أغراض الشعر .

وحديث الخاقاني عن الغرض الواحد في القصيدة وعن ترتيب أجزائها ينطبق إلى نوع هذه الوحدة فهي الوحدة الكاملة .

وفي تمسك الخاقاني بهذه الوحدة نقض لمنهج القصيدة العربية القديمة بتعدد أغراضها وموضوعاتها . ولم نسمع بأحد قبل الخاقاني طالب بالخروج عن هذا المنهج المتوارث في القصيدة العربية ، وإن كان هناك من الشعراء من خرج على هذا المنهج ببعض الشيء .

وقد كانت مطالبة الخاقاني بالخروج على هذا المنهج مطالبة مدروسة ومقصودة ، لأنه حاول أن يقيم في موضع آخر من كلامه نوعاً من الوحدة من خلال فهمه وإقراره لهذا المنهج ، يبدو ذلك في قوله : « من حكم النسب الذي يفتح به الشاعر كلامه أن يكون ممتزجاً بما بعده من مدح ، أو ذم ، أو غيرهما غير منفصل منه . فإن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض ، فتمت انفصال واحد عن الآخر ، أو بانيه في صحة التركيب ، غادر بالجسم عاهة تتخون محاسنه ، وتعني معالم جماله ، ووجدت حذاق الشعر ، وأرباب الصناعة من المحدثين محترسين من مثل هذه الحال احتراساً يجنبهم شوائب النقصان ، ويقف بهم على محجة الإحسان حتى يقع الاتصال ، ويؤمن الانفصال .

ثم يقول : وتأتي القصيدة في تناسب صدورها وإعجازها ، وانتظام نسيبها بمدحها كالرسالة البليغة ، والخطبة الموحزة ، لا ينفصل جزء منها عن جزء ، كقول مسلم بن الوليد وهو من بارع التخلّص :

أجذّك هل تدريين أن رُبّ ليلة كأن دجاءها من قرونك ينشر
نصبت لها حتى تجلت بغرة كفرة يحيى حين يُذكر جعفر
وهذا مذهب اختص به المحدثون ، لتوقد خواطرهم ولطيف أفكارهم واعتمادهم البديع وأفانيه في أشعارهم ، فكأنه مذهب سهلوا حزنه ، ونهجوا رسمه^(١) .

ولا شك أن كلام الخاقمي هذا يعني « وحدة القصيدة » ولكنها وحدة تختلف عن الوحدة التي وقفنا عليها من قبل ، لأن الوحدة التي ينشدها هنا هي وحدة قائمة على تعدد الموضوعات .

ولذا أمعنا النظر في رأي الخاقمي هذا تبينت لنا الحقائق التالية :

١ - أن الرجل كان عالماً بطبيعة الشعر العربي ، وتنقّل الشاعر من غرض إلى غرض في القصيدة الواحدة ، من نسيب إلى وصف إلى مدح أو غير ذلك من الأغراض ، وجلّ ما يطلبه من الشاعر الذي تتعدد الأغراض في قصائده أن يحكم وصل كل جزء من القصيدة بسائر أجزائها ، أو كل غرض بسائر ما يعرض له من الأغراض .

ولذلك تحدث الخاقمي طويلاً في حسن التخلّص ، وكان رأيه هذا في وحدة القصيدة أول كلام ابتدأ به الحديث عن هذا الفن .

٢ - أن أغراض القصيدة هي أعضاؤها التي شبهها الخاقمي بأعضاء جسد الإنسان ، ويرى ضرورة الاتصال المحكم بين كل غرض وآخر كما هو الشأن في اتصال أعضاء الجسد الواحد . وذلك كقول مسلم بن الوليد المذكور ، فإن الناظر في هذين البيتين يرى أن فهما غرضين اثنين ، أحدهما وصف الليلة ، والآخر مدح يحيى ابن جعفر ، ولكن هنالك اتصالاً متيناً بين هذين الغرضين بحيث لا نجد بينهما أي نوع من الانفصال ؛ لأن الشاعر جعل من صدر البيت الثاني ما يناسب البيت الأول تمام المناسبة ، كما يناسب عجزه مناسبة وثيقة . وعلى هذا الشكل ينبغي أن يكون التلاحم والاتصال بين كل أغراض القصيدة .

٣ - أن الخاقمي يشترط صحة التركيب في هذه الأعضاء ، بمعنى أن لا يسبق المدح

النسيب ، وأن لا تختلط الأغراض نسيباً فمدحاً فنسيباً مثلاً ، لأن هذا الاختلاط وتعدد المواقع يشوّه القصيدة ، كذلك التشويه الذي يحدثه وجود أعضاء الجسم في غير مواقعها ، أو تعدد هذه الأعضاء على النحو غير المؤلف .

وذلك يعني أنه ينبغي أن تكون أفكار القصيدة مرتبة ومنسقة على نسق معين لا اضطراب فيه .

٤ - أن تشبيه القصيدة بالرسالة المحكمة والخطبة الموجزة لا يعدها كثيراً عن تشبيهها بجسد الإنسان ، من حيث الاتصال وصحة التركيب .

ويؤكد الحاقمي في هذه الوحدة أنه ينبغي أن تكون القصيدة متناسجة ، وأفكارها متسلسلة تقتضي أوائلها أوآخرها على النحو الذي نجده في أبيات النابغة التي مثل بها الحاقمي لهذا الغرض وهي قوله :

فأسهل مني عبرة فسردها على النحر ، منها مستهلّ وداعم
على حين عاتبت المشيب على الصبا وقلت : ألما أصح والشيب وازع
وقد حال منهم دون ذلك شاغل مكان الشغاف بتففيه الأصابع
وعيد أبي قابوس في غير كنهه أتاني ودوي راكس فالضواجع
قال الحاقمي : هذا كلام متناسج تقتضي أوائله أوآخره ، ولا يتميز منه شيء عن شيء. (١٢)

وواضح أن هذا التناسج الذي ذكره الحاقمي شبيه بما هو موجود في بيتي مسلم ابن الوليد الذي سبق ذكرهما .

ولقد سبق ابن طباطبا إلى الإشارة إلى هذه الوحدة بين أجزاء القصيدة عندما شبه هذه الأجزاء بفصول الرسالة في قوله : فإن للقصيدة فصلاً كفصول الرسائل ، فيحتاج الشاعر إلى أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه صلة لطيفة ، فيتخلص من الغزل إلى المديح ، ومن المديح إلى الشكوى ، ومن الشكوى إلى الاستراحة ... بالطف تخلص وأحسن حكاية ، بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله ، بل يكون متصلاً به وملتزماً معه.. (١٣)

وذكر ابن طباطبا في كتابه « عيار الشعر » أن أحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله ، فإن قُدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقص تأليفها. (١٤)

وواضح هنا تأثير ابن طباطبا بفكرة أرسطو تأثيراً واضحاً ، يقول أرسطو : يجب أن يكون الفعل واحداً وتاماً ، وأن تؤلف الأجزاء بحيث إذا نقل أو بُتر جزء انفرط عقد الكل وتزعزع .^(١٥)

كما كان الخاقاني في تشبيه القصيدة بجسد الإنسان ، متأثراً بأرسطو الذي شبه القصيدة بالكائن الحي أيضاً .^(١٦)

ولم يكن الشعراء العرب المتقدمون يحرصون على تحقيق هذه الوحدة في قصائدهم ، فهذا مذهب - كما يقول الخاقاني - اختص به المحدثون ، وأما الفحول الأوائل ، ومن تلاهم من المخضرمين والإسلاميين ، فمذهبهم المتعالم فيه : « عدّ عن كذا إلى كذا » وقصارى كل رجل منهم وصف ناقته بالعق والكرم والنجابة والنجاء ، وأنه امتطأها وأدّرع عليها جلباب ليل ، وتجاوز بها جوف تنوفة إلى الممدوح ، وهذه الطريق المهيّج ، والحنة للهجم . وربما اتفق لأحدهم معنى لطيف تخلص به إلى غرضه ولم يتعمده ، إلا أن طبعه السليم ساقه إليه ، وصراطه المستقيم أضاء له مناره ، وأوقد باليفاع ناره في الشعر .^(١٧)

وباستعراض آراء النقاد العرب السابقة نستطيع أن نتبين ثلاثة اتجاهات أو ثلاثة مفاهيم للوحدة :

الأول : يتجه إلى « وحدة البيت » ويمثل هذا الاتجاه قدامة بن جعفر وأبو هلال العسكري وغيرهما من علماء الشعر أمثال أبي عبيدة الذي يرى أن « أحسن تخلص للعرب تخلصت به من بكاء طلل ، ووصف إبل ، وتحمل أظعان ، وتصدع جيران ، بغير « دع ذا » و « عدّ عما ترى » و « اذكر كذا » من صدر إلى عجز ، لا يتعداه شاعر إلى سواه ، ولا يعلقه بما عداه ، قول زهير :

إن البخیل ملوم حيث كان ولك من الجواد على علامته هرم^(١٨)

وهناك من المتأخرين من يفضل وحدة البيت كابن رشيق الذي قال : « ومن الناس من يستحسن الشعر مبنياً بعضه على بعض ، وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه ، لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده ، إلا في مواضع معروفة مثل الحكايات » .^(١٩)

والاتجاه الثاني : وهو الاتجاه الذي يطالب بتحقيق وحدة القصيدة من خلال تعدد

أبو علي الحاتمي والوحدة في العمل الشعري بين القدماء والمحدثين

موضوعاتها ، ويتزعم هذا الاتجاه أبو علي الحاتمي وابن طباطبا .

أما الاتجاه الثالث : فهو الذي ينادي بوحدة الموضوع في القصيدة ، وزعيم هذا الاتجاه هو أبو علي الحاتمي .

ونرى مما تقدم أن الحاتمي تردد بين « وحدة الموضوع » و « تعدد الموضوعات » في مفهومه لوحدة القصيدة .

وهذه القضية مازالت قائمة إلى يومنا هذا ، تتبع خطى الحاتمي ، فإن من أعلام النقد المعاصر من يجعل قضية الموضوع الواحد عماد نظريته إلى « الوحدة الفنية » في العمل الأدبي كالأستاذ العقاد مثلاً ، في حين يرى جميل صدقي الزهاوي أنه لا مانع من تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة ، تربط بينها مناسبات وإن كانت ضعيفة .^(٢٠)

على أن بعض النقاد المعاصرين يتحدث عن وحدة القصيدة ويسمونها (الوحدة العضوية) ويريد بها وحدة الموضوع وما يستلزمه من ترتيب الصور والأفكار .^(٢١) يقول الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي عن كلام الحاتمي في الوحدة : إنه حديث في الوحدة العضوية ، ثم يعود بعد ذلك فيسمي هذه الوحدة « الوحدة الفنية » فيكون بذلك قد خلط بين ثلاثة أنواع من الوحدة هي : الوحدة الموضوعية ، والوحدة العضوية ، والوحدة الفنية .^(٢٢) ولا شك أن هناك فروقاً بين هذه الأنواع . والغريب في الأمر أن هنالك من نقادنا العرب في هذا العصر من ينسب الدعوة إلى الوحدة العضوية من خلال تعدد الموضوعات إلى المدرسة الرومانتيكية باعتبارها واحدة من صيحات التجديد التي تميزت بها هذه المدرسة ، متجاهلين آراء نقادنا القدماء أمثال الحاتمي برغم اطلاعهم عليها . فنجد مثلاً الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي يقول : « ولا شك أن الوحدة العضوية كانت صيحة من صيحات الرومانتيكية في الدعوة إلى التجديد ، فإن القصيدة عندهم تصبح كل صورة من صورها بمثابة عضو حي في بنيتها الفنية ، وهو ما يسمى عندهم وحدة تشبه وحدة المسرحية العضوية . ويقرر أن أول من قرر ذلك (لسنج) الألماني (١٨٢٩ - ١٨٧١) »^(٢٣) .

كما نجد من هؤلاء النقاد من ذهب إلى أكثر من ذلك كالـدكتور محمد غنيمي هلال الذي خطأ الحاتمي بالذات مرة ،^(٢٤) وكل النقاد العرب مرة أخرى في ترديدكم لكلمة الوحدة العضوية^(٢٥) من حيث فهمهم لهذه الوحدة ، كما نفهمها وكما فهمها أرسطو

من قبل ، وقال : « ولم يقطن أحد منهم إلى وحدة العمل الأدبي في القصيدة على نحو ما نفهمه اليوم ، ولهذا لم يتناف بناء القصيدة الجاهلية في فهمهم مع تأليف المعاني في الوحدة العامة ... إذ فهموا معنى الوحدة هو إجادة وصل أجزاء القصيدة القديمة بعضها ببعض ، وإن لم يكن بين الأجزاء نفسها صلة .^(٢٦) وأضاف « ولهذا لم تترك أثراً في النتائج الأدبي » .^(٢٧)

ونحن لا نجد فرقا بين مفهوم الدكتور هلال للوحدة في العمل الأدبي وبين مفهوم أبي علي الحاتمي لهذه الوحدة ، يقول الدكتور هلال : « ونقصد بالوحدة العضوية في القصيدة : وحدة الموضوع ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع وما يستلزم ذلك من ترتيب الصور والأفكار ترتيباً تتقدم به القصيدة شيئاً فشيئاً حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور ، على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية ، لكل جزء وظيفة فيها ، ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والمشاعر .^(٢٨)

ونلاحظ في هذا النص فكرتين هما : وحدة الموضوع وما يستلزمه من تسلسل الأفكار ، وتلاحم أجزاء القصيدة ، وهاتان الفكرتان هما بعينهما فكرتا الحاتمي ، وإن كان قد عبر عن تسلسل الأفكار بقوله السابق تعليقاً على أبيات النابغة « وهذا كلام متناسج يقتضي أوائله وأواخره ، ولا يتميز منه شيء عن شيء^(٢٩) .

وقد يقول قائل إن المقصود هنا بأجزاء القصيدة هو أجزاء الموضوع الواحد نفسه من مقدمة وعرض وخاتمة ، وليس أجزاءها من موضوعات متعددة كالنسيب والمدح وغير ذلك ، فنقول : إذا كان الأمر كذلك فهي فكرة الحاتمي الأخرى التي يقول فيها : « من سبيل الشاعر أن يتحرى لقصيدته أحسن الابتداء ، كما يتحرى لها أحسن الانتهاء عند بلوغ حاجته ، وأن يجعل افتتاح كلامه أحسن ما يستطيعه لفظاً ومعنى ، وأن يبتدئ قصيدته بما شاكل المعنى الذي قصد إليه ... وكل صنف من صنوف القول يقتضي نوعاً من أنواع الابتداء أو ضرباً من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغیره ... فينبغي للمداح المستميع أن يفتتح شعره بما يكون دالاً على غرضه ومشيراً إلى مراده .^(٣٠)

وإذا كانت هذه هي الغاية التي يطمح إليها الدكتور هلال ، فإننا لا نرى فيها شيئاً جديداً يستحق ما قدم من محاولة الغرض من شأن النقد الأدبي عند العرب ، فإن ما ذكره لا يزيد شيئاً عما رآه الحاتمي الذي نرى هذه المقترحات صريحة في رأيه .

كما نجد في كلام الحاتمي السابق جميع العناصر التي بنى عليها الدكتور هلال فكرته ،

أبو علي الحاتمي و الوحدة في العمل الشعري بين القدماء و المحدثين

فهنا وحدة الموضوع التي تقتضيها دلالة البيت الأول عليه ، وهنا ابتداء بما يشاكل الغرض ، وإن شئت قلت « مقدمة » وهنا انتهاء حسن أو « خاتمة » وبين المقدمة والخاتمة ما يبلغ به الشاعر حاجته .

وهناك فيما مر من أقوال الحاتمي أيضا ، التلاحم والتلاؤم بحيث إذا انفصل جزء من القصيدة أو اختلف في صحة التركيب عن باقي جسد القصيدة ، غادر بالجسم عاهة تتخون محاسنه ، وتعفي معالم جماله . على أن لا يخلو الكلام من تسلسل الأفكار بحيث تقتضي أوائله وآخره .

على أن مجمل الآراء التي عرضناها لنقادنا القدماء لم تأت من فراغ ، فلولا أنهم لاحظوا أن هناك عيبا ما في بناء القصيدة العربية يجب أن يُدارك وأن يقوم لما تحدثوا في هذا الموضوع . لقد لاحظوا الانتقال المفاجئ من غرض إلى آخر بعبارة « دع ذا » وما شاكلها ، ولاحظوا تفكك أجزاء القصيدة وعدم تلاحمها ، فظهرت دعوتان ، إحداهما تدعو إلى حسن التصرف في الانتقال وربط هذه الأجزاء ، بحيث لا يكون بينها تنافر ، مع محاولة الحفاظ على منهج القصيدة العربية المتعارف عليه . والثانية تحمل في طياتها ثورة على هذا المنهج التقليدي فتدعو إلى تحقيق الوحدة الموضوعية عن طريق تلاحم أجزائها ووحدة موضوعها وتدعو الشعراء إلى الدخول في أغراضهم مباشرة منذ البيت الأول ولو أدى ذلك إلى هدم ذلك المنهج التقليدي في بناء القصيدة القديمة .

وما لا شك فيه أن عمل الشاعر على تحقيق هذه الوحدة يعني أن تتخلص القصيدة العربية من تعدد موضوعاتها ، ومن المطالع والابتداءات التي لا تناسب الغرض المراد منها ، وقد لا تحتاج حينئذ إلى أنواع الانتقال من غرض إلى غيره ، تلك الأنواع التي شغل النقاد أنفسهم بها من استطراد وخروج وتخلص ، لأن القصيدة ذاتها سوف تخلص من كل ما هو خارج عن غرضها من حشو الكلام وتداخل الأغراض وتشتت الأفكار واختلاف المشاعر النفسية .

ومع ذلك نجد من بين النقاد المعاصرين من يحاول سلب القدماء كل فضيلة ، فيدعي أن خليل مطران أول من نبه إلى أنه لم يجد في الشعر العربي « ارتباطاً بين المعاني التي تتضمنها القصيدة ، ولا تلاحماً بين أجزائها » (٣١) كما يرى أن العقاد كان أوضح منهجاً من مطران وأكثر غمقا في دعواته إلى الوحدة العضوية في القصيدة . (٣٢) إذ يقول : القصيدة « ينبغي أن تكون عملاً فنياً تاماً ، يكمل فيها تصوير خاطر أو خواطر

متجانسة ، كما يكمل التمثال بأعضائه والصورة بأجزائها واللحن الموسيقي بأنغامه ، بحيث إذا اختلف الوضع أو تغيرت البنية ، أدخل ذلك بوحدة الصنعة وأفسدها ، فالقصيدة الشعرية كالجسم الحي يقوم كل قسم منها مقام جهاز من أجهزته . (٣٣)

فهل حقاً أن « مطران » كان أول من لاحظ تلك الملاحظة في الشعر العربي القديم ؟ وأنه والعقاد قد جاءا بشيء لم يألّفه النقد العربي القديم - بغض النظر عن النتائج - ؟ وهل من الجذّة والحدائث تشبيه القصيدة بالتمثال في حين شبهها الناقد القديم بالجسد الحي ؟ وإنما كرر العقاد أقوالهم .

ونحن لا نستبعد أبداً أن يكون العقاد قد اطلع على رأي الحائمي في وحدة القصيدة في أحد المراجع .

على أن فيما تقدم رداً على تساؤلاتنا السابقة ، ونقضاً لادعاء الدكتور هلال من أساسه ، ونحن لا نرى في مطران والعقاد - على جلال قدرهما في عالم الأدب والنقد - غير مجددين لدعوات أطلقها بعض النقاد القدماء وفي طليعتهم الحائمي منذ أكثر من ألف سنة .

ولكن الشيء المؤسف حقاً أن تخفق تلك الدعوات القديمة فلا تحقق الغاية المرجوة منها ، ولا نرى شيئاً ذا قيمة من آثارها في النتائج الشعرية الكثير الذي وصل إلينا ، ولو شاء الله واستجاب الشعراء لتلك الآراء لتغيرت أحكام كثيرة حول شعرنا العربي القديم .

أما لماذا أخفق النقاد القدماء في خلق قصيدة جديدة تتحقق فيها الوحدة الفنية ؟ فإننا نعتقد أن لذلك أسباباً ، منها طبيعة الشعر العربي نفسه ، وهو في أغلبه شعر غنائي ، يتكون من مجموعة من العواطف ، لسنا ندري أيها كان أقرب إلى خلد الشاعر .

ثم الذوق الأدبي العام الذي كان سائداً آنذاك ، ذلك الذوق الذي كان يبحث عن الوحدة داخل البيت الواحد ، ويمجد فيها لذته ومتعته ، بحيث إذا جاء في القصيدة بيتان بينهما صلة ما ، عدّوا ذلك عيباً ، وتفننوا في اختراع الألقاب لهذا العيب ، فمنهم من سماه « المتبور » ومنهم من سماه « التضمين » ومنهم من سمى القصيدة التي لا تستل بالنيب « البتراء » كابن رشيق الذي يقول : « وإذا تناول الشاعر قصيدته دون أن يجعل لها بسطاً في النسيب فالقصيدة بتراء ، كالخطبة البتراء » . (٣٤)

وخاتمة القول في هذا الموضوع ، موضوع « الوحدة في العمل الشعري » أن دعوات النقاد القدماء - وفي طليعتهم الحاتمي - لم تحقق هدفها ، وإذا نظرنا إلى القصيدة الغزبية القديمة فسنجد أنها تكاد تكون خالية من هذه الوحدة ، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد مجموعة من القصائد القصار يجمعها وزن واحد ، وقافية واحدة ، وذلك لتباعد أفكار القصيدة الواحدة بعضها عن بعض .

أما إذا كانت جميع أفكار القصيدة متقاربة متجانسة ، ومتعاضدة في خدمة الفكرة الرئيسة ، كما هو الحال في بعض القصائد الغزلية ، فقد نقول إن فيها « وحدة فنية » مع أن وجود مثل هذه القصائد القليلة لا يسمح بإطلاق هذه السمة على الشعر العربي القديم ، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض النقاد القدماء ، أمثال أبي علي الحاتمي .



الحواشي

- (١) أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي ، واحد من أعلام البلاغة والنقد في القرن الرابع الهجري ، له العديد من المؤلفات أشهرها : حلية المحاضرة ، والرسالة الموضحة .
- (٢) انظر : نقد الشعر ، لقدماء بن جعفر ص ٢٢٢ .
- (٣) انظر : الصناعين ص ٣٧ .
- (٤) انظر : معجم البلاغة ٥٥٥/٢ .
- (٥) انظر : الشعر والشعراء ٥٧/١ .
- (٦) انظر : البيان والتبيين ٦٧/١ .
- (٧) انظر : الرسالة الموضحة ص ٦٧ .
- (٨) انظر : حلية المحاضرة ٢٠٦/١ .
- (٩) انظر : المصدر السابق ٢٠٨/١ .
- (١٠) انظر : فن الشعر ص ٦٥ .
- (١١) انظر : حلية المحاضرة ٢١٥/١ .
- (١٢) انظر : المصدر السابق ٢١٦/١ .
- (١٣) انظر : عيار الشعر ص ١٢ .
- (١٤) انظر : المصدر السابق ص ١٣١ .
- (١٥) انظر : فن الشعر ص ٢٦ .
- (١٦) انظر : المصدر السابق ص ٦٥ .
- (١٧) انظر : حلية المحاضرة ٢١٥/١ وما بعدها .
- (١٨) انظر : المصدر السابق ٢١٧/١ .
- (١٩) انظر : المصداة ٢٦١/١ .
- (٢٠) انظر : التيارات المعاصرة في النقد الأدبي ص ٤٣٣ .

- (٢١) انظر مثلاً : النقد الأدبي الحديث ص ٣٩٤ .
 (٢٢) انظر : دراسات في نقد الأدب الحديث ومذاهبه ص ٩٣ .
 (٢٣) انظر : دراسات في النقد الأدبي ص ٩٤ .
 (٢٤) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٢٠٩ .
 (٢٥) المعروف أن هذا المصطلح لم يرد عن أحد من القدماء .
 (٢٦) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٢١٩ .
 (٢٧) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٦ .
 (٢٨) انظر : المصدر السابق ص ٣٩٤ .
 (٢٩) انظر : حلية المخاضرة ١/٢١٦ .
 (٣٠) انظر : الرسالة الموضحة ص ٦٧ .
 (٣١) انظر : النقد الأدبي الحديث ص ٤٠٢ .
 (٣٢) انظر : المصدر السابق ص ٤٠٣ .
 (٣٣) انظر : الديوان في النقد والأدب ص ٣٧ ، وانظر العقاد وقضية الشعر ص ٦٢ .
 (٣٤) انظر : العمدة ١/٢٣١ .

● المصادر والمراجع ●

- ١ - البيان والتبيين ، للجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط ٤ ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- ٢ - التيارات المعاصرة في النقد الأدبي ، للدكتور بدوي طبانة ، ط ٢ - ١٣٩٠ هـ .
- ٣ - حلية المخاضرة ، لأبي علي الحاتمي ، تحقيق د. جعفر الكتاني ، دار الرشيد - بغداد ١٩٧٩ م .
- ٤ - دراسات في النقد الأدبي ، للدكتور محمد عبد النعم خفاجي ، ط ١ ، مطبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر ، بدون تاريخ .
- ٥ - دراسات في نقد الأدب الحديث ومذاهبه ، للدكتور محمد عبد النعم خفاجي ، الحلقة الثانية ، مطبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- ٦ - الديوان في النقد والأدب ، للعقاد والملاي ، ط ٣ ، دار الشعب بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- ٧ - الرسالة الموضحة : لأبي علي الحاتمي ، تحقيق د. محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ٨ - الشعر والشعراء : لابن قتيبة ، نشر دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ٩ - الصناعتين ، لأبي هلال العسكري ، طعة محمد علي صبيح بالأزهر ، بدون تاريخ .
- ١٠ - العقاد وقضية الشعر ، بجموعة من المؤلفين ، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة . ١٩٧٩ م .
- ١١ - العمدة ، لابن رشي ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ٤ ، دار الجيل ، بيروت ١٩٧٢ م .
- ١٢ - عيار الشعر ، لابن طباطبا ، تحقيق عباس عبد الستار ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٢ هـ .
- ١٣ - فن الشعر ، لأرسطو ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ م .
- ١٤ - معجم البلاغة العربية ، للدكتور بدوي طبانة ، نشر دار العلوم ، الرياض ١٤٠٢ هـ .
- ١٥ - النقد الأدبي الحديث ، للدكتور محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة ودار العودة ، بيروت ١٣٧٣ هـ .
- ١٦ - نقد الشعر ، لقدامة بن جعفر ، تحقيق كمال مصطفى ، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، بدون تاريخ .

الطريق الأثري المؤدي إلى سور القديمة



من آثار مدينة بعلبك



مطقة أثرية

علوم
و

فنون

• مصطفى أمين جاهدنا •

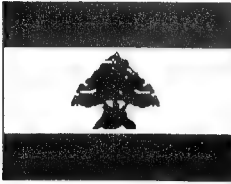
* لمحة عن الجمهورية اللبنانية ٢١٠

* من رسائل القراء ٢١٥

* كتب حديثه ٢٢٠



لمحة تاريخية عن:



جمهورية

لبنان

لبنان: مساحته (١٠٢٠٦ كم^٢ و ٢,٨٣٠ مليون نسمة، وهناك مثل هذا العدد من المفترين المقيمين في مختلف أرجاء العالم.



يقع لبنان غربي آسيا. العاصمة بيروت. يحده غرباً البحر المتوسط، وشمالاً وشرقاً سورية، وجنوباً فلسطين. تقع على ساحله الممتد على البحر المتوسط المدن التاريخية القديمة: طرابلس، وصور، وصيدا. ويحصر الوادي الخصيب البقاع بين سلسلتين من الجبال: إحداهما جبال لبنان الساحلية، والأخرى على الحدود الشرقية.



ينقسم لبنان إلى خمس محافظات : بيروت، وجبل لبنان وشمال لبنان، وجنوب لبنان، والبقاع. ولبنان قطر زراعي يزرع من أرضه حوالي ٢٦٪ من المساحة، وتشغل الغابات والأحراش مساحة ٨٠٠٠ هكتار. وأهم حاصلاته القمح والشعير والذرة والفواكه والزيتون والتوت، ويزرع القطن في بعض الأرجاء، وكذلك التبغ، وكان الحديد يستخرج قديماً.

أهم الصناعات: حلج القطن، والنسيج، والحريز، والزيت، والصابون، والكبريت، والأسمنت، ودباغة الجلود وصناعة الأخشاب. تستفيد البلاد من مرور أنابيب النفط العربية، في طرابلس مصفاة لتكرير الزيت الذي يفي بحاجة البلاد، وتوجد في صيدا مصفاة أخرى. ولبنان منطقة تجارية هامة بفضل موقعه الجيد. وأهم صادراته الخضر والمنسوجات، ويستورد المعادن والآلات الصناعية والأدوات الكهربائية من الولايات المتحدة وفرنسا والمجلترا وألمانيا الغربية وإيطاليا.

ولبنان بلد سياحي، وتنتشر فيه المصائف والفنادق، وبه شبكة صغيرة من الخطوط الحديدية التي تربط أهم المدن، وبه أيضاً شبكة من الطرق المعبدة الجيدة تخترق البلاد، كما يوجد طريق ممتاز يصل

بيروت بدمشق. ترسو بميناء بيروت آلاف من السفن، وتهبط مطار بيروت الكبير طائرات معظم الشركات التي تمر بمنطقة الشرق الأوسط.

استقرت نظم التعليم بلبنان منذ أوائل القرن العشرين أو قبل ذلك بقليل، ونسبة الأميين في البلاد ضعيفة جداً. وتنهض المدارس الحكومية بالمجان، ولا تخلو القرى من المدارس الابتدائية، ومدارس التعليم الثانوي كثيرة، وكذلك المدارس الفنية والصناعية للبنين والبنات. وفي لبنان أكثر من ثلاث جامعات: الجامعة الأمريكية، وجامعة القديس يوسف، وجامعة لبنان الوطنية ١٩٥١م، وفرع من جامعة القاهرة، وفيها أقسام لتدريب المعلمين، وهناك أكاديمية للفنون الجميلة ١٩٤٣م. ولبنان كثير من الجمعيات العلمية والمكتبات، وأهمها، مكتبة لبنان الوطنية التي تحتوي على أكثر من ٥٠٠٠٠ مجلد، ٦٥٠ مخطوطاً، والمكتبة الشرقية، ومكتبة الجامعة الأمريكية، إلى جانب مكتبات الكليات الجامعية. وأهم المتاحف: المتحف الوطني ببيروت وتضم مجموعات تحف الآثار والفنون التي توضح حضارة لبنان في تصوره المختلفة، والمتحف الشعبي بدير القمر.

كما سيطر على لبنان في العصور القديمة، الحيثيون والآراميون، ثم صار مركزاً للحضارة الفينيقية.

دخل لبنان مع سورية في الامبراطورية الرومانية ثم الامبراطورية البيزنطية، . وقد وقعت المنطقة التي يحتلها لبنان اليوم تحت سيطرة الصليبيين (القرن ١١ - ١٢)، ولما طردهم المماليك وقع تحت سيطرة الأتراك العثمانيين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، حينما فرض الانتداب الفرنسي على لبنان وسورية ١٩٢٠م، ولكنه صار جمهورية عام ١٩٢٦م، رغم بقاء الانتداب عليه. ويمقتضى معاهدة أبرمها مع فرنسا ١٩٣٦م كسب استقلاله، وعلى أن تمر فترة انتقال مدتها ثلاث

سنوات. هب اللبنانيون يكافحون ضد الانتداب الفرنسي عدة سنين، حتى نشبت الحرب العالمية الثانية، وفي أثنائها خضع لبنان فترة قصيرة لحكومة فيشي، ولكن القوات البريطانية والقوات الفرنسية الحرة دخلته في (يونيو - يوليو ١٩٤١م). وفي ذلك العام أعلن الجنرال كاترو باسم فرنسا إنهاء الانتداب الفرنسي واستقلال لبنان (وسورية).

وبالرغم من هذا الاعتراف استمر اشراف الفرنسيين على شؤون التعليم والجمارك والأمن العام والقوات المسلحة، حتى ١٩٤٤م، وكثيراً ما اصطدم رجال الحكومة اللبنانية بممثلي الانتداب الفرنسي، ففي ١١ نوفمبر ١٩٤٣م اعتقل الفرنسيون الشيخ بشارة الخوري رئيس الجمهورية، ورياض الصلح رئيس الوزراء، وغيرهما من الزعماء والسياسيين، وحل مجلس النواب، وعطل الدستور، فأعلن لبنان الثورة، وتآلفت حكومة وطنية في بلدة بشامون، فترجع الفرنسيون عن موقفهم. وأفرجوا عن المعتقلين، وأعلنوا استعدادهم للاتفاق مع لبنان على أساس إعادة حقوقه إليه كاملة.

المسجد الكبير من طرابلس



حاسب من آثار صور الرومانية القديمة



نال لبنان استقلاله في أول يناير ١٩٤٤م، وانضم إلى جامعة الدول العربية وإلى الأمم المتحدة ١٩٤٥م، ولبنان جمهورية دستورية نيابية. ولقد قامت الحرب الأهلية في لبنان منذ خمسة عشر عاماً، كما احتلت إسرائيل بعض المناطق اللبنانية، ومازالت الحرب والمشكلة اللبنانية قائمة على الساحة العربية والدولية، وتبذل المساعي في حل المشاكل الداخلية والخارجية من العالم العربي بعامة، واللجنة الثلاثية بخاصة.





من رسائل القراء....

إلى أخي الأستاذ الأديب عبد الله بن حمد الحقييل المحترم

الأمين العام للدائرة والمدير العام للمجلة

تحية طيبة؛ إن الدارة - مجلة فصلية.. تنطلق من «دائرة الملك عبد العزيز» بالرياض.. لها منذ صدورها إلى اليوم خمسة عشر عاماً... وعددها الرابع - لرجب وشعبان ورمضان سنة ١٤١٠هـ كعادته في دسامة المادة.. وحسن اختيار، ومن هنا أصبحت الدارة جيدة في إخراجها واختيار مادتها، وتنسيق طباعتها..

رئيس تحرير (الدائرة) أستاذنا الوالد الشاب في أفكاره ومعرفته ومعلوماته، والشيخ المحترم في تجاربه وخبرته الأستاذ الجليل والمؤرخ محمد حسين زيدان - يعتبر موسوعة تاريخية إسلامية.. موسوعة عالمية وسياسية، كلما قلنا إنه شيخ في السن تأبى معلوماته وأفكاره إلا أن يكون شاباً متوثباً، له في صحفنا ومجلاتنا جولات العالم والسياسي والأديب والشاعر والمتحدث بأسلوب واضح وبحديث ناصح.. مقدمة المجلة على إيجازها عبقرية فذة ونظرات صادقة وإبداع أيما إبداع.. إنها قصيرة ولكن معناها كبير وللجغرافيا فيها نصيب الأسد عن حركة التأليف في إحياء الجغرافيا بعد توحيد الجزيرة العربية. كتب الحلقة عن القسم الثالث رقم الكلمة الثامنة احتلت من الكتاب إحدى وثلاثين صفحة فيها ما لذ وطاب من خير متخصص مؤهل.. إنها ملخص كتب لا كتاب واحد ملحقاتها السالفة والمقبلة كتاب ضخمة نحن في حاجة إليه شيباً وشباباً.. جامعات ومدارس.. ومراكز وجمعيات تاريخية، واختارت المجلة كاتباً قديراً هو الدكتور إبراهيم الفيومي فأثقفنا بعشرين صفحة ثقية مهبذة منتقاة عن أمير الشعراء - شوقي - وأحسن كل الإحسان بأن نقح ما كتب وما نشر عنه في هذا الملخص،

عن شاعر عربي إسلامي له شاعرية حقيقية في كل مجال وفي النثر أتحفنا بطائفة عدا الشعر بل في النثر وسيدها - أسواق الذهب - الذي مائل السابقين في الحكم والأمثال.. ليت كل شاب يقتني هذا الكتاب الثمين - تحدث الدكتور الفيومي حديثاً طلياً.. وفكراً نقياً.. واعتمد على ستين مرجعاً كلها جيدة ومشهورة، ولم يشير إلى الشوقيات الجديدة - التي صدرت في جزأين كبيرين بطباعة لا بأس بها.. ولعله أشار إليها بقوله - الشوقيات المجهولة..

أما كلمة الدكتور محمد معوض إبراهيم عن الإذاعة في عهد الملك عبد العزيز، فمن المعروف أنه - رحمه الله وغفر له - مجدد في كل مرفق لكنه لم يغادر هذه الحياة إلا وقد بدأ المرافق كلها ولكن خلفه أبنائه في تصميم كل مرفق أدبي، ديني، إعلامي، عسكري، أممي، طرقي الخ.... الملك عبد العزيز عبقرى من عباقرة العالم وندر من يقظته - رحمه الله - كيف فصل مسؤوليات الإذاعة وعينها ثلاثة أقسام ٤٥٪ برامج أدبية وثقافية.. ويدرك من هذا وعيه وفهمه، ولا أدل من عظمة أفكار الراحل في ملء ثلاثين صفحة، اشتملت على القديم والجديد في أسلوب واضح.. كما شاقني مقال من الدكتور - محمد مهدي إيلهان - عن الملاحظات والآراء حول الأرشيف العثماني وأهميته في دراسة التاريخ العثماني... إن أرشيفات العثمانيين الأتراك أكثر من ثلاثة وضحاها الكاتب وعلق عليها. إن قروناً مضت إلى القرن التاسع عشر وأول العشرين كله متعلق بالأتراك واتصال العرب بهم، وما عملوه للمسلمين والإسلام من إصلاحات. عمل الغرب عمله ليفصلوا بين المسلمين والعرب بأساليب مأكرة حتى حطموا إمبراطوريتهم التي ملكت الشرق والغرب، والحديث عن هذا يطول، ولهم محاسن ومكارم لو حصرت لكنت كثيرة، وأعود مرة ثانية لأقول إن الغرب عمل لتحطيم هذه الدولة التي اعتمدت الإسلام ديناً.. وليت مؤرخاً كتب عن حسناتها وذكر أسوأ الغرب في إحالة الحسنات إلى سيئات، مما هو جيد وحسن وبائن كالشمس في رائعة النهار وحديث الدكتور في صفحات ست لا يكفي عن أرشيفاتها.

ولحديث الدكتور خليل عمارة نكهة صادقة لها أريج في العقول والأذهان.



حديثه الممتع عن [حلقة الوصل بين الألسنية الحديثة والنحو العربي] ملا ثمانى عشرة صفحة بالأدلة والبراهين الواضحة وضوح الشمس، ليت شبابنا ومديري مدارس شبابنا يقرؤون هذا البحث الشائق والفكر الرائق؟!

أما حديث الدكتور عبد الله بن محمد أبو ذاهش عن [الدراسات في أدب الجزيرة العربية] وعن حياة الأدب التهامي في ظلال المتنزهات الريفية ١٢٥٤هـ - ١٢٦٤هـ - ١٨٣٨م - ١٨٤٧م يجب أن يقف أمامها المرء متديراً متفكراً ودارساً مدققاً لهذا الحديث القيم الذي صحبه الدليل والبرهان.. وأعتقد أن الكثير يجهل - ضمد - أحد مراكز الأدب والفكر بالمخلاف السليمانى ومتنزهاتها.. وخاصة متنزه الخيمة التي قيل فيها :-

قد سميت تلك البقاع [بخيمة] قد نصبت فيها فعز الجانب
والأصل في ذا الاسم نجل أبي نمي حسن المسمى وهو ليث غالب

ويقول فيه من القصيدة :

قد جاء من أم القرى بجنوده وله كضعف الجند رأي ثاقب
انظر إلى الخيمة منصوبة فوق الرياض الخضر والوادي
تهدى هنا العيش لسكانها يا نعم ذاك السفح والنادي
يا ليتني كنت مقيماً بها وما حوى ملكي وأولادي
فانظر [لنجران] ولم تستطع حصر مبانيه - بتعداد
زها على [غمدان] في حسنه وذاك يغري قصر شداد
وكم قصور زخرفت حوله تروي عن الفخر بإسناد

(١) عُذْنان - قصر في صنعاء اندثر في زمن عثمان بن عفان

(٢) شداد بن عاد - معروف تاريخه

ملحوظة: كثيراً ما يضرب العامة في [مجد] المثل بشداد بن عاد ويقصون بعض قصصه، وإن كانوا لا يعرفون أين هو، وفي أي بلد، إلا أن أساطيره مذكورة على الألسن - عود على بدء - ويستمر المقال ناشراً أخباراً طرية وأشعاراً طلية.

و - ضمد - حظيت بأشعار كثيرة من شعراء كثيرين يقول أحدهم.

بأكفاف موجان الخصيب جنانه	جداولها من تحت جناتها تجري
رياض عهدناها زمردة خضرة	على حافة الوادي بشكل لها يغري

وقال في ضمد :-

ما ضمد يا صاح إلا جنة	وماؤها الكوثر عذب شيم
نسيمها وتربها من عنبر	[أيقظ] فيها من رجال نفم
إذا تفننى سحر [قمر] بها	قال بها عنك يزول السقم
وإن تلي الأسحار في مسجدنا	يعرف عيب منهم [وفيهم]
لا يهتكون حرمة الجار ولا	

البحث يقع في ٣٦ صفحة نقية في معلوماتها وصادقة في مراجعها التي نافت على أكثر من مائتي مرجع ويتحفنا بما لم يخف على الجميع المفاوضات التي أدت لعقد معاهدة سنة ١٩١٥م بين الإمام عبد العزيز آل سعود وبريطانيا و- الدكتور خالد حمود السعدون بها بأسلوب المؤرخ والسياسي العميق. إنها صفحات



مشرقة عن بطل الجزيرة وعبقريها الملك عبد العزيز الإمام والسلطان وموحد
الجزيرة حوتها حوالي (٢٤) صفحة.

وكانت حقاً جميلة وهادفة ويجب أن تمر على شبابنا وأبناء أمتنا ليروا العظمة
من ابن هذه الجزيرة، من أين بزغ مجدها وانتشر عزها.

[وعن مؤلفات العرب في علوم المعادن بين النقلة والنساخ]. يتصدى الأستاذ
مصطفى يعقوب عبد رب النبي لذلك في أكثر من ثلاثين صفحة في حديث جميل
موقفاً موثقاً..

ودامت المجلة والدارة موفقة ولكم تحياتي

عثمان الصالح

الرياض

مكتبة حكاية



● بلادنا.. والزيت..

« بأفلام نخبة من رجال الفكر »

جمع مادته: عبد الله بن محمد بن خميس.

١٤٢ صفحة - الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.



● القراءة أو الإنصات.

للمأموم في الصلاة

« وقف لله تعالى »

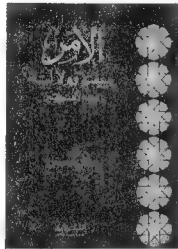
علي محمد العيسى.

٦٨ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.



إعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة وبعض القرون الماضية - الجزء الثالث

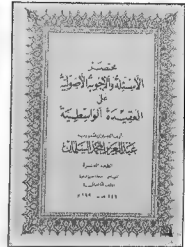
محمد علي مفري
الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ
٥١٦ صفحة



● الأمر... صيغته ودلالته عند الأصوليين.

محمد بن ناصر بن عبدالمعز الشري.

٧٢ صفحة - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م.

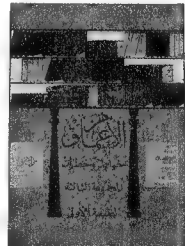


● مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية

عبد العزيز بن محمد السلمان

الطبعة العاشرة - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

وقف لله تعالى - ١٦٨ صفحة



● من الأعماق «خطوات» وخطرات

عبد الرحمن إبراهيم الحقييل.

١١٤ صفحة - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.



● دراسات في :

جغرافية وادي الصقراء .

« منطقة المدينة المنورة -

المملكة العربية السعودية » .

د . محمد أحمد الرويحي .

د . محمد محمد زهرة .

١٦٦ صفحة - الطبعة الأولى

١٩٨٩م .

الناشر : معهد البحوث

والدراسات العربية جامعة الدول

العربية .

سلسلة الدراسات الخاصة (٤٧)



● دليل المعلم إلى توعية

الطلاب بأضرار القمار

والمخدرات .

الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

د . سليمان عبد الرحمن

الحقيل



● الدرر النفيسة عن العلماء

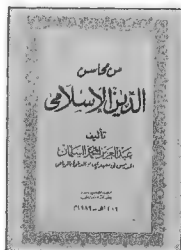
والفقهاء والقضاة من أسرة

آل عيسى .

« بني زيد - شقراء -

الوشم » .

١٩٤ صفحة - الطبعة الأولى .



● من محاسن الدين الإسلامي

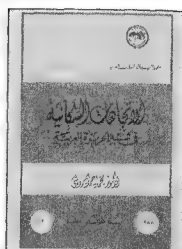
عبد العزيز بن محمد

السلطان

وقف لله تعالى - ١٤٠٩هـ -

١٨٨ صفحة - الطبعة الأولى

١٤١٠هـ .



● الاجاهات السكانية في

شبه الجزيرة العربية .

د . محمد أحمد الرويحي

١٦٦ صفحة - الطبعة الأولى

١٩٨٨م .

الناشر : معهد البحوث

والدراسات العربية - جامعة

الدول العربية .

سلسلة الدراسات الخاصة

(٤٢) .



● سلاح اليقظان لطرده

الشيطان

عبد العزيز بن محمد

السلطان

الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ -

١٩٩٠م

وقف لله تعالى -

٢٦٤ صفحة

*The writers' views do not necessarily reflect
those of the magazine*



Annual Subscriptions

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent
of 4 issues price: SR 20.
- Non-Arab Countries : US 6 \$

• *Articles can not be returned to
authors whether published or not.*

• *Articles are arranged technically
regardless of the writer's prestige.*

• PRICE PER ISSUE •

— Saudi Arabia	: 3 Riyals	— Morocco	: 5 Dirhams
— U.A.E.	: 4 Dirhams	— Tunisia	: 400 Millimes
— Qatar	: 4 Riyals	— Non-Arab Countries	: 1 U.S. \$
— Egypt	: 40 Piastres		

• Distributors •

Saudi Arabia : Saudi Distribution Co
P.O.Box 13195, Jeddah 21483
Tel. 6694700

Abu-Dhabi : P.O.Box 3778, Abu Dhabi,
Tel. : 323011

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library.
P.O.Box 2007, Tel. : 228552

Qatar : Dar-Al-Thakafa,
P.O.Box 323, Tel. : 413180

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est.,
Manama, P.O.Box 224, Tel. : 262026

Egypt : Al-Ahram Distributing Est.,
Al-Gala'a Street, Cairo, Tel. : 755500

Tunisia : The Tunisian Distributing
Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sherifia Distributing
Company,
P.O.Box 683, Casablanca, 05.



EDITOR-IN-CHIEF

Mohammad Hussein Zaidan

*Director General
of "ADDARAH" and
Secretary General of King
Abdul Aziz Research Centre*

Abdullah Hamad Al-Hoqail

Editorial Board

DR. MANSOUR IBRAHIM AL-HAZMI

ABDULLAH ABDUL-AZIZ BIN EDRIS

DR. ABDUL-RAHMAN AL-TAYYEB AL-ANSARI

DR. ABDULLAH AL-SALEH AL-UTHAYMEEN

DR. MOHAMMAD AL-SULAYMAN AL-SUDAIS

Editorial and Technical Secretary

MUSTAFA AMIN JAHIN

Articles

articles should be
directed to the
Editor-in-chief
☎ : 4417020

Editorial Board

All Correspondence
should be directed to:
☎ : 4412318 - 4413944
Fax: 4412316

Subscriptions

Subscriptions should
be directed to King
Abdul Aziz research
centre



IN THE
NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL
THE BENEFICENT

**King Abdul Aziz
Research Centre**



- Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives :

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- TO issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.

- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

An Academic Quarterly issued by: King Abdul Aziz Research
Centre - Riyadh.

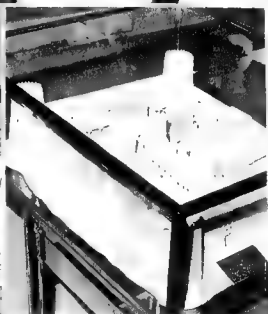
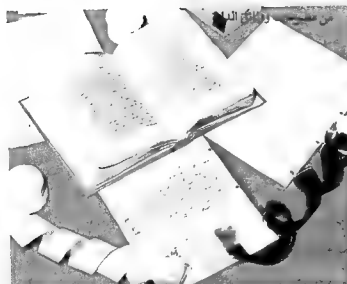
No. "2" - Year 16 - August, September, October 1990 A.D.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia

Facsimile No. 00966/114417020

General Organization of the
Library (IGAL)
Alexandria



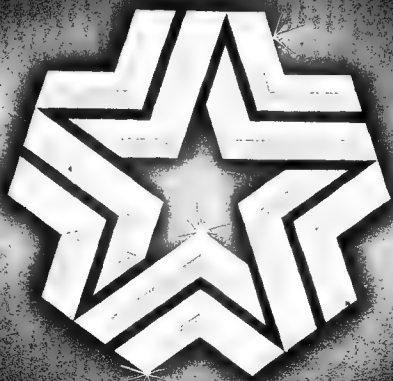




ADDARAH

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh

No. 2 - YEAR 16 - AUGUST, SEPT., OCT. 1990 A.D.

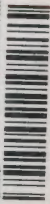








Bibliotheca Alexandrina



0530550